Zet
sztuka kultura sprawy społeczne

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

ROK II NR. 13 (37) WARSZAWA, DNIA 1 PAŹDZIERNIKA 1933 R. CENA 50 GR.

U źródeł władzy

Warunkiem istnienia państwa są *prawa*, te zaś dzielą się siłą rzeczy na prawa zwierzchnika i prawa obywateli. Zwierzchnik czyli jednostka rządząca musi mieć prawo do *przymusu*, jeżeli państwo nie ma być wydane na łup anarchji. Poddani czyli obywatele państwa muszą mieć prawo do *wolności*, inaczej bowiem narodzi się despotyzm ślepej siły, uniemożliwiający wszelki postęp moralny i kulturalny narodu. Dlatego w umiejętnem regulowaniu i kierowaniu tej gry wzajemnej między zasadą wolności i zasadą przymusu znajduje się tajemnica polityczna doskonałości ustroju państwowego. Znając prawidła tego ustosunkowania, można określić bardzo dokładnie stopień dojrzałości politycznej danego społeczeństwa i stopień doskonałości jego ustroju. Ale znajomość tę osiągnąć można jedynie przez głęboką analizę samej istoty państwa i przez dociekanie samej genezy historycznej jego podstawowych elementów.

Istota państwa.

Istoty państwa szukać należy niewątpliwie w potrzebie ugruntowania i oparcia na trwałych zasadach prawnych *społeczeństwa*, tej pierwotnej i luźnej formacji dziejowej, łączącej ludzi w gromady dla podziału pracy i dla wspólnoty wysiłków w osiąganiu dobrobytu materjalnego. Aby społeczeństwo mogło istnieć i działać, musi ono podzielić się na element władzy, czyli *zwierzchnika* i element uległości, czyli *poddanych*, gdyż bez scentralizowania się w jednostce kierowniczej nie da się nawet pomyśleć jakakolwiek czynność zbiorowa. Współistnienie tych dwu elementów: władzy i uległości, stanowiące to, co nazywamy społeczeństwem, tworzy już potencjalnie *jedność prawną* czyli jurysdyczną, zanim jeszcze jedność ta zostanie zatwierdzona i określona wyraźnie przez kodeks, czyli prawo.

Ale potencjalność ta, czyli podatność społeczeństwa do założenia państwa t. zn. *zrzeszenia prawnego*, jest jeszcze siłą bierną, niezdolną do wyłonienia z siebie twórczego aktu dziejowego, potrzebnego do założenia państwa. Ten akt dziejowy sprawić może tylko siła czynna, dźwigająca społeczeństwo na wyższy stopień rozwoju moralnego. Jest nią idea *sprawiedliwości*, jako warunku, bez którego nie da się zorganizować bezpieczeństwo publiczne, czyli ład prawny, zapewniający każdemu poszczególnemu członkowi społeczeństwa dążenie do maksimum dobrobytu i szczęścia osobistego, zaś wszystkim razem postęp kulturalny i moralny.

Państwo powstaje tedy tam, gdzie poznano już niedostateczność instynktownego łączenia się w zorganizowane gromady — dla wspólnych celów — i gdzie idea sprawiedliwości zrodziła PRAWA, t. j. gwarancję publiczną i zewnętrzną postępowania etycznego członków społeczeństwa. Powtarzamy: zewnątrzną, gdyż gwarancja wewnętrzna powstała znacznie później, a mianowicie wtedy, gdy przymus prawny okazał się niewystarczający i nadludzki genjusz Chrystusa stworzył nowe zrzeszenie zwane Kościołem, sięgające do zasad moralnych, czyli wewnętrznych pobudek postępowania ludzkiego (uprawa cnoty).

Geneza elementów państwa.

Jest samo przez się zrozumiałe, że prawa powstały dla dobra ogółu, dla ludzi, aby zapewnić im maksimum ich rozwoju osobowego i to w znaczeniu jaknajbardziej wszechstronnem: toteż obywatele państwa nie mogą być nigdy ślepem narzędziem w rękach zwierzchnika dla jego osobistych celów, byłoby to bowiem sprzeczne z samą istotą i przeznaczeniem państwa. Aby jednak zwierzchnik mógł pełnić swą wysoką funkcję strażnika sprawiedliwości i bezpieczeństwa publicznego, za którą odpowiedzialny jest przed ludzkością i przed Bogiem, — musi on mieć prawo do przymusu. Tu mamy źródło wolności obywatelskiej i przymusu, którego użycie — w ramach prawa — jest atrybutem zwierzchnika.

Ale ta prosta geneza elementów państwa: praw, wolności i przymusu, nie jest wystarczająca dla określenia istoty władzy. Należy sięgnąć głębiej, do samych warunków metafizycznych tej genezy.

Czemże są PRAWA, stanowiące gwarancję postępowania etycznego członków państwa? Niczem innem, jak sformułowaniem — ustnem lub pisanem — *nakazu moralnego*, jaki nosi w sobie każdy człowiek pod postacią sumienia, odróżniającego dobre od złego. Ten nakaz moralny, jako właściwy człowiekowi, normuje stosunki wzajemne między istotami rozumnemi, stanowiąc podstawę ładu już w najbardziej prymitywnych społeczeństwach, zanim jeszcze zdołały one przetworzyć się w formacje polityczne, zwane państwami. To, co społeczeństwa pierwotne czciły jako *przykazania boże*, zostało poznane przez ludzkość cywilizowaną, jako powszechne prawo moralne, czyli SPRAWIEDLIWOŚĆ, obowiązującą wszystkich ludzi w ich stosunkach wzajemnych.

Widzimy więc, że genezy praw, tego elementu podstawowego państwa, szukać należy w prawie moralnem. A nawet: prawa, będące warunkiem powstania państwa i prawa moralne, wszczepione w naturę ludzką są *jednem i tem samem*.

Z chwilą, gdy przyjmiemy to założenie, zagadnienie genezy elementów państwa da się rozwiązać bardzo łatwo. Prawa moralne mają bowiem tę szczególną cechę, że utożsamiają w sobie wolność i przymus; a mianowicie: moralność postuluje *wolną wolę*, a więc wolność jest atrybutem i nieodłączną cechą istot moralnych, — jednakże prawa moralne mają w sobie *imperatyw kategoryczny*, czyli konieczność obowiązującą wewnętrznie wszystkich ludzi.

Życie społeczne ludzi w państwie jest konkretnem i codziennem stosowaniem praw moralnych do różnych dziedzin czynności ludzkich. Cechę imperatywu kategorycznego reprezentuje tutaj zwierzchnik, ze swojem prawem do przymusu, zaś atrybut wolnej woli przysługuje poddanym, mającym przyrodzone prawo do wolności, o ile nie wykraczają przeciwko zasadom etycznym.

U źródeł władzy.

Ale skąd biorą się same prawa moralne, wszczepione w naturę ludzką tak głęboko, że stanowią one *istotę człowieczeństwa*, a mianowicie to, co odróżnia nas od zwierząt? Czy zostały one stworzone przez ludzi?

Oczywiście NIE. Twierdzenie takie byłoby zwykłym nonsensem, gdyż człowiek nie stworzył sam siebie, lecz powstał i żyje naskutek przyczyn i racyj, jemu samemu nieznanych. Rodzi się on i umiera bez swojej woli, zjawiając się na ziemi jako część olbrzymiego środowiska kosmicznego, stworzonego również przez siły niezależne od człowieka, zmierzające ku swoim własnym celom.

A zatem zarówno świat, jak jego mieszkaniec człowiek, wraz ze swą *naturą moralną*, są wytworem wyższej przyczyny celowej, którą zwiemy Bogiem. A jeśli tak, to i prawa moralne, będące elementem podstawowym państwa, są pochodzenia transcendentnego, nadprzyrodzonego. Tę cechę boską praw moralnych reprezentuje w państwie zwierzchnik, dlatego zasada na mocy której sprawuje on swą władzę jest całkiem poprostu PRAWEM BOŻEM. Obywatele państwa mogą więc uczestniczyć we władzy o tyle tylko, o ile: 1) obdarzeni są, z samej natury ludzkiej, wolną wolą, jako warunkiem czynów moralnych, 2) rozumieją istotę praw moralnych i świadomie się im podporządkowują. To uczestniczenie obywateli we władzy, zależne od stopnia ich dojrzałości i kultury moralnej, jest ich PRAWEM LUDZKIEM. Dlatego zwierzchnik zobowiązany jest nadawać obywatelom państwa coraz większe przywileje i prawa, w miarę jak dostrzega zwiększanie się ich dojrzałości politycznej.

Fikcja „umowy społecznej".

Skąd tedy wziął się ten absurdalny stan rzeczy jaki obserwujemy w Europie nowoczesnej od czasu rewolucji francuskiej? Dlaczego przewrócono do góry nogami ten logiczny i naturalny porządek, czyniąc zamach na podstawowe prawa ustroju, bez których zachowania istnienie państwa nie jest możliwe?

Sprawiła to fikcja „umowy społecznej", wymyślona przez Jana Jakóba Rousseau, a przyjęta pochopnie przez wszystkie niemal narody europejskie. Doktryna ta odrzucała zupełnie transcendentne pochodzenie praw moralnych, jako źródła władzy, twierdząc, że ustrój państwa, a nawet społeczeństwa, wraz z jego podziałem na zwierzchnika i poddanych, jest wynikiem umów zawartych pomiędzy sobą przez gromady uspołecznione w czasach zamierzchłych. Gromady takie wybierały rzekomo z pomiędzy siebie *jednego*, mającego reprezentować wolę *wszsytkich*, zawierały umowę określającą ich wzajemne obowiązki i prawa, poczem na podstawie tej umowy poruczały mu funkcję sprawowania władzy.

Z tej jednej, niezgodnej zarówno z istotą prawa moralnego, jak z doświadczeniem historycznem, teoryjki, wypływały wszystkie hasła rewolucji francuskiej, które wprowadziły tak przerażający chaos w stosunki polityczne i społeczne nowoczesnej Europy, — a mianowicie: 1) zasada wyłącznej zwierzchności (suwerenności) ludu, 2) zasada równości demokratycznej i 3) zasada supremacji ciała ustawodawczego (jako bezpośredniej reprezentacji ludu) w ustroju państwa.

Badania historyczne stwierdziły bezsensowność tej doktryny. Nigdy i nigdzie w społeczeństwach pierwotnych organizacja państwowa nie powstawała inaczej, jak przez genjusz polityczny, wolę i poczucie prawa do władzy jakiejś jednostki specjalnie uzdolnionej, czy silniejszej od innych, która ujmowała w swe ręce władzę absolutną. Dopiero z biegiem czasu, w miarę wzrostu dojrzałości politycznej poddanych, zwierzchnik ograniczał [illegible] prawo do przymusu na rzecz wolności obywateli, których dopuszczał do uczestnictwa we władzy. Nie było tedy żadnej „umowy społecznej", a był natomiast rozwój postępowy *prawa publicznego*, normującego zakres tych przywilejów obywatelskich w stosunku do zwierzchnika i ustanawiającego zbiorowe ciała prawne, pełniące funkcje, które dawniej były wyłącznym atrybutem zwierzchnika. Tak np. władca w społeczeństwach pierwotnych sam wydawał ustawy, sam wykonywał ich postanowienia za pomocą swej przybocznej siły zbrojnej i sam sądził, przenosząc się z miejsca na miejsce i rozstrzygając spory między poddanymi. Funkcje te zostały w społeczeństwach cywilizowanych odłączone od osoby zwierzchnika, stając się atrybutem osobnych ciał prawnych: władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowej.

Tym sposobem prymat *zwierzchności bożej* jest nie tylko uzasadniony teoretycznie, ale i potwierdzony praktycznie przez doświadczenie dziejowe. Głęboka intuicja polityczna zwała też zwierzchnika, od czasów bardzo zamierzchłych „pomazańcem bożym", władcą „z łaski bożej" i t. p.

Jest rzeczą zrozumiałą samo przez się, że w warunkach współczesnych powrót do zwierzchności bożej tego typu, co rząd teokratyczny, a nawet monarchja konstytucyjna z epoki Oświecenia, nie jest możliwy. Uczuciowe określenie cechy boskiej władzy musi być dzisiaj zastąpione przez określenie *rozumowe*, a mianowicie przez utożsamienie pojęcia prawa bożego z pojęciem prawa moralnego, jako najwyższej zasady autorytetu politycznego.

Oczywistem jest też, że społeczeństwa współczesne nie będą widziały tej cechy boskiej w samej osobie zwierzchnika, który jest przecież takim samym człowiekiem jak każdy inny, lecz w *elemencie władzy*, przezeń piastowanej. Inna interpretacja zwierzchności bożej byłaby niewspółczesna i śmieszna, a przytem obrażałaby godność ludzką obywateli.

„Prawa Człowieka" a boskość władzy.

Po tych uwagach pojmiemy z łatwością całą niedorzeczność demagogji rewolucyjnej, krzyczącej, że uznanie prawa bożego za podstawę władzy jest zamachem na prawa człowieka (sformułowane tak wzniośle w słynnej „Deklaracji Praw Człowieka").

W istocie rzecz ma się wprost przeciwnie. Gdy rozumiemy już, że prawo boże nie jest niczem innem, jak prawem moralnem, obowiązującem wewnętrznie każdego uczciwego człowieka, nie będziemy obawiali się zamachu na naszą godność ludzką. Godność i wielkość człowieka polega właśnie na tem, że *ma on prawo nie uznawać żadnych nakazów, prócz nakazów prawa moralnego*. Wszelki inny posłuch ubliżałby nieskończonej wartości i wzniosłości rozumu ludzkiego. Gdy wyłączymy z ustroju państwa zwierzchność bożą (czyli autorytet prawa moralnego), nie ma już żadnej siły wyższej od nas, którejbyśmy mogli słuchać bez uwłaczania samemu sobie. W ustroju takim słuchamy poprostu innych ludzi, równych nam, a czasem nawet niższych intelektualnie i moralnie, którzy przez przypadek, brutalną siłę, lub podstęp doszli do władzy.

Ale w ustroju wyłączającym zwierzchność bożą godność obywateli podeptana jest nie tylko teoretycznie, lecz i praktycznie, jak to widzimy wszędzie, gdzie zasada zwierzchności ludu zatriumfowała przez gwałty rewolucyjne. Brak autorytetu transcendentnego, nadludzkiego, musi być zastąpiony w takich ustrojach przez terror, szpiegostwo, ślepy przymus (patrz: Rosja sowiecka). Wolność obywatelska staje się tam śmiesznym, wzgardzonym łachmanem, a *prawo człowieka* zmieszane jest z błotem, rzucone w lochy czerezwyczajek, albo pod gilotynę.

Prawo człowieka może istnieć tylko tam, gdzie fundamentem władzy jest prawo boże. Jest to aksjomat polityczny, który ludzkość współczesna wypróbowała na własnej skórze.

Zagadnienie autorytetu.

Życie społeczne i publiczne każdego narodu jest rzeczywistością tak płynną i zmienną, że pozbawione jakiegoś kardynalnego punktu ciężkości, stałego ośrodka rozsypie się nieuchronnie w chaos i rumowisko. Takim stałym ośrodkiem, ustanowionym pod auspicjami wieczności, jest *autorytet transcendentny władzy*. Bez tego autorytetu nie są do pomyślenia nawet: ład prawny, unormowanie stosunków, siła państwa na zewnątrz, ciągłość i konsekwencja aktów politycznych, a wreszcie zaufanie obywateli. Życie państwa staje się huśtawką konjunktur i sprzecznych zarządzeń, a życie poszczególnych obywateli nieznośną udręką.

Czy zwierzchność ludu (będąca notabene podstawą naszej konstytucji marcowej) może być takim autorytetem transcendentnym? — Sądzę, że kto zrozumiał powyższe wywody, nie będzie tego twierdził, inaczej bowiem musiałby oprzeć się na absurdalnej tezie, że świat, człowiek i prawa moralne zostały stworzone przez ludzi. Teoretycznie więc jest to nonsens i nic więcej.

Ale i praktycznie, zasada suwerenności ludu wykazała swą niemoc i niedołęstwo w ciągu ubiegłego stulecia. Cały rozkład społeczny, gospodarczy i polityczny, jaki dziś oglądamy, ma swą przyczynę w tem właśnie, że od czasu rewolucji francuskiej, *ludzkość pozbawiona jest wszelkiego nadrzędnego autorytetu*.

Zamiast ładu prawnego — permanentny nieład rewolucyjny, zamiast unormowania stosunków — przerażająca przypadkowość, nieobliczalność i życie z dnia na dzień, zamiast siły — słabość i chwiejność (którą dziś dopiero usiłuje się usunąć przez dyktatury), zamiast ciągłości i konsekwencji — ustawiczne zmiany kursu, naskutek powoływania i obalania rządów przez zakulisowe machinacje wszechwładnej demokracji parlamentarnej, zamiast zaufania obywateli — powszechny „kryzys zaufania", o którym dziś tak wiele się mówi.

Boski element władzy, jedyna ostoja ładu i ciągłości postępu, rzucony został na pożarcie hydrom partyjnym. Władza, pochodząca nie z prawa moralnego, lecz z przetargów parlamentarnych, władza mameków-prezydentów i rządów-jednodniówek *zdyskredytowana została w oczach narodów*. W dodatku, w tej ohydnej grze o władzę, zdeprawowały się same stronnictwa społeczne, zatracając swoje — wzniosłe w założeniach — cele i ideały.

Odpowiedzialność za losy państwa stała się w tych warunkach czemś nieuchwytnem. Niegdyś odpowiedzialność taką ponosił władca, który był jakby jedynym świadomym obywatelem państwa, dbającym o jego najwyższe interesy i utożsamiającym cel swego życia z jego celem; wówczas też zwierzchnik uważany był przez vox populi niejako za gospodarza i właściciela państwa. W ten sposób czynnikiem decydującym w państwie był ktoś, co *odpowiadał za nie* swoim genjuszem politycznym, doświadczeniem całego życia, wreszcie — w braku genjuszu — znajomością zasad sztuki rządzenia.

Demokracja parlamentarna, urodzona z doktryny zwierzchności ludu, żerowała na kłamliwej fikcji, że wszyscy obywatele mają prawo do władzy, że tedy każdy z nich rodzi się już z genjuszem politycznym i znajomością sztuki rządzenia, co było oczywistym nonsensem. Ta samooszukańcza demagogja musiała się zemścić. Ludzkość nie mogła jednym skokiem przebyć długiej i trudnej drogi dziejowej, na której coraz większa liczba obywateli dojrzewa do uczestniczenia we władzy i przejmuje w coraz szerszym zakresie funkcje i uprawnienia zwierzchnika.

Dziś obserwujemy gwałtowną rejteradę na całej linji. Świat wraca do rozumu, poszukując rozpaczliwie jakiegoś autorytetu, zdolnego powstrzymać ciężar spadającej lawiny. Autorytet taki dać mu może tylko zasada zwierzchności bożej. Rozumna, unormowana przez prawo publiczne *równowaga* między zwierzchnością ludzką, a tą zwierzchnością bożą jest dziś jedynym środkiem przywrócenia ładu prawnego.

„Assunta“ C. Norwida

Władysław Arcimowicz: „Assunta“ C. Norwida. Poemat autobiograficzno-filozoficzny. Lublin 1933. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej.

Niewielkie to studjum (54 str. dużego formatu) posiada nieprzeciętną wartość. Poemat „Assunta“, dzieło 60-letniego Norwida, nazwany w podtytule „miłosny“, rozpatrywany był dotychczas przedewszystkiem pod tym kątem, co było przyczyną lekceważenia i pomijania tego utworu, tak niezmiernie charakterystycznego dla światopoglądu filozoficznego i historjozoficznego Norwida. Czytana i podawana analizie jako „poemat miłosny“, jako historja jakichś osobistych perypetyj uczuciowych poety, „Assunta“ musiała się wydawać tworem nieudolnym, pozbawionym logiki konstrukcyjnej, pełnym niepotrzebnych wtrętów. Arcimowicz przeciwstawia się zdecydowanie tej naiwnej interpretacji i wynikającym z niej, sądom krytycznym, argumentując w sposób następujący:

1) wszystkie utwory Norwida mają żelazną konstrukcję, ściśle związaną z ich zasadniczą ideą, dlaczegóż więc ten jeden miałby być wyjątkiem?

2) twórczość Norwida ma charakter „paraboliczny“, ponadosobisty, transcendentalny, a więc i „Assunta“ nie jest poematem miłosno-opisowym, opartym na przeżyciach indywidualnych, lecz alegorją prawd i zasad wieczystych;

3) utwory Norwida uoczywistniają zawsze — choć za każdym razem w nowy sposób — jego światopogląd filozoficzny, w przekroju subjektywnym (filozofja sztuki) i objektywnym (filozofja historji);

4) Norwid eliminuje ze swych utworów wszelkie dygresje i motywy uboczne, pozostawiając w nich to tylko, co jest — w związku z ideą naczelną — celowe i niezbędne.

Wychodząc z tych arcy-słusznych założeń, autor kroczy już dalej drogą trafną, choć niekiedy daje się zbić z tropu i zbacza na manowce wnioskowań, właściwych metodzie komentatorsko-historycznej, która, w zastosowaniu do dzieł tej miary, prowadzi zawsze do błędnych interpretacyj. Są to jednak pomyłki drobne, dla głównego przedmiotu tej pracy nieistotne, dlatego pomijam je milczeniem.

Przenikliwość Arcimowicza widzę przedewszystkiem w przejrzystem odsłonięciu genezy utworu, następnie zaś w powiązaniu jego idei zarodowej z całokształtem światopoglądu Norwida. „Tytuł poematu „Assunta“ — pisze on — może pozostawać w związku z „Assuntą“ Tycjana, bardzo cenionego przez Norwida“. W obrazie Tycjana „Najświętsza Panna z własnej inicjatywy *patrzy w niebo,* gdzie się unosi Bóg Ojciec, natomiast zgromadzeni apostołowie pobudzeni są do tego uniesieniem się ku górze Bogarodzicy, za którą gonią wzrokiem“. „Spojrzenie w niebo“ było najważniejszem odkryciem Norwida w jego badaniach nad historją. Stwierdził mianowicie, że postacie sztuki starożytnej nigdy nie patrzą w niebo, lecz wokoło: spotykamy się z tem tylko w sztuce chrześcijańskiej (por. „Promethidion“: „Chrystyanizm (przychodzi do uczestnictwa w sztuce) przez przecięcie linji *ziemskiej* horyzontalnej i linji nadziemskiej *prostopadłej — z nieba padłej...“)* W omawianym poemacie Assunta nauczyła poetę patrzeć w niebo... Imię „Assunta“ kojarzy się z imieniem Marji Trembickiej (Assunta po włosku = Marja), o czem wspomina Norwid w liście do niej. Marja Trembicka, która była dla Norwida „aniołem-Pocieszycielem“, obchodziła imieniny 15 sierpnia, w dniu Wniebowzięcia, co kojarzy się z treścią obrazu Tycjana. Charakterystyczny jest też podział poematu Norwida na trzy strefy, jakby trzy kondygnacje sceny: 1) klasztor u góry, jako alegorja nieba i wiary w świat nadziemski, 2) kopalnia u dołu, jako alegorja ziemi i trzeźwego rozsądku zagubionego w doczesności, 3) ogród, gdzie mieszka Assunta, w pośrodku, jako alegorja idei Królestwa Bożego na ziemi, wiążącej ziemię z niebem. Podobnie u Tycjana górna strefa: Bóg-Ojciec, dolna: apostołowie, środkowa: Bogarodzica.

Aby związek tej wizji genetycznej z całą ideologją Norwida stał się przejrzysty, zacytujmy zdanie z opisu tycjanowskiej „Assunty“: „Najświętsza Panna, postać wielkiego wdzięku i pięknego rysunku, jest jeszcze ziemską dziewicą, a nie wniebowziętym duchem królowej aniołów, nie straciła nic z barw ziemskich i życia ludzkiego“. A teraz przypomnijmy sobie, że Norwid: a) przeciwstawiał zawsze jednostronnym a sprzecznym światopoglądom „duchowych“ (religji-prawicy) i „materjalnych“ (nauki-lewicy) — swój punkt widzenia *transcendentalny,* w którym obydwa światy ideowe, reprezentowane przez tamte kierunki, koordynują się w cudowną harmonję, przeduchowiając materję i sprowadzając niebo na ziemię (idea naczelna wszystkich ważniejszych utworów Norwida); b) rolę tę przypisywał prawdziwej (nie istniejącej jeszcze) sztuce chrześcijańskiej, pojętej jako „misterjum sztuki-pracy“, wiążące trud doczesny człowieka z wiecznym pierwiastkiem twórczości samorzutnej („Bo piękno na to jest by zachwycało Do pracy, praca, by się zmartwychwstało“).

Jakże wyraźnie unaocznione jest to sharmonizowanie sfery nadziemskiej i doczesnej w „Assuncie“ i jak idealnie pokrywa się z tem alegoryczność samej Assunty, jako chrześcijańskiej sztuki w znaczeniu nowoczesnem, norwidowem. Stąd owa scena z poematu, gdzie anielska Assunta, staje przed poetą *z rękami zawalanemi ziemią* (sztuka-praca, twórczość czysta w sztukach wyzwolonych i twórczość ludowa w sztukach stosowanych, w przemyśle artystycznym i rzemiośle). Ale tak pojęta sztuka chrześcijańska nie doszła jeszcze do głosu w epoce współczesnej, gdy panuje pogańska cywilizacja materjalistyczna i nikt nie patrzy w niebo; dlatego Assunta, bohaterka poematu, jest niema.

Ale Assunta jest córką Ogrodnika, zaś w poemacie „Quidam“ (z czasów wczesnego chrześcijaństwa) Ogrodnik jest postacią ośrodkową, przyczem Norwid przypomina, że po Zmartwychwstaniu Chrystus też zdawał się niewiastom podobnym do ogrodnika. Otóż sztuka chrześcijańska, jako reprezentacja rzeczywistości bogoczłowieczej, absolutnej, winna mieć trzy etapy dziejowe. „Reprezentacja w pierwszych wiekach była Symbolem (ogrodnikiem), następnie ideą (Assuntą): dziś zaś nietylko Symbolem i Ideą, ale Siłą staje się — i siłą ze wszech sił cywilizowanego świata najpotężniejszą“. Łatwo zrozumieć ten schemat historjozoficzny Norwida w następujących trzech przejawach: 1) sztuka symboliczno-religijna wczesnego chrześcijaństwa, 2) sztuka polska, romantyczno-mesjaniczna, ukazująca zmaterjalizowanemu światu nową ludzkość i nową erę, już nie w symbolu, lecz w idei, 3) przyszła sztuka-praca *(spełnione* w dziejach i w jednostce *chrześcijaństwo),* obejmująca, jako SIŁA, rząd nad światem.

Powódź w poemacie ma znaczenie kataklizmu dziejowego. „Assunta“ jest tedy „tęczą wiecznej Jerozalem“, sztuką, która nawiązuje kontakt ludzkości z Bogiem, zerwany przez powódź, „potop historji“.

Miłość poety do Assunty „ma to być miłość mędrca na miarę, albo przynajmniej w rodzaju Sokratesa. Assunta ma być idealną kochanką godną Sokratesa...“ „Metafizyczną jej zasadą jest reprezentować żeński pierwiastek pracy twórczej: pieśń, wówczas gdy mąż reprezentuje męski pierwiastek tej pracy: praktyczność t. j. realizowanie w życiu“ (patrz „Promethidion“: „Pieśń i praktyczność — jedno, zaręczone Jak mąż i dziewka w obliczu wieczności...“)

Aby unaocznić czem jest Assunta w stosunku do żmudnego czynu dziejowego ludzkości, Arcimowicz cytuje ten wiersz Norwida:

Męża jeżeli posąg wywiodłeś z kamienia
Tak, jak on jest, niech wiekom późniejszym zostanie:
Lecz kobieta, zarazem kobietą-spojrzenia,
Sobą i ową, *jak ty spoglądałeś na nią.*

Nieustannem zjawiskiem. Ona i nie ona,
Jako palm okolica stała na pustyni,
Ale w nieistniejące lądy obwiniona,
Które obłysk słoneczny i wzrok ludzi czyni.

Pozwalam sobie pójść jeszcze dalej w skojarzeniach, rozszerzając interpretację Assunty-Wniebowziętej. Przypomnę więc samegoż Norwida: „O Polsko! pieśnią Pan Bóg cię zapala, Aż rozgorzejesz jak lampa na globie...“, i jego litanję do Matki Boskiej, gdzie Polska i Bogarodzica jakby się pokrywały: przypomnę też jego koncepcję polskiej-chrześcijańskiej sztuki, jako uwidomienia *formy życia* t. j. kierunku piękna i *treści życia,* t. j. kierunku dobra i prawdy. Przypomnę dalej wizję Polski nadziemskiej, jako archanielskiej Pani, prowadzącej za sobą w niebo uwięzgłe w doczesności narody, w Krasińskiego „Przedświcie“: mickiewiczowską Polskę-Królestwo Boże: Słowackiego słoneczną Panią Słowa (z „Króla-Ducha“) unoszącą się jak zjawisko nad Słowiańszczyzną; wreszcie wizję Bożego Narodzenia w „Wyzwoleniu“ Wyspiańskiego, wraz z temi znamiennemi słowami Konrada:

Oto dziecię w kolebce,
matka nad niem schylona.
Około niej Anieli?
Dom-że to mój? Mnie żona?...

J. B.

Prawda o Stanisławie Brzozowskim

Człowiek i kalumnja.

O Stanisławie Brzozowskim mówi się u nas tylko w związku ze znaną a bolesną aferą, która w oczach ludzi głębiej myślących, okryła hańbą nie jego, lecz społeczeństwo, w którem takie zabójstwa moralne są możliwe. Stosuje się to przedewszystkiem do środowiska, w którem kalumnją została wyprodukowana (t j. do partji socjalistycznej wogóle) i podtrzymana (t. j. do socjalistów polskich), ale odpowiedzialność za to, co się stało, obciąża cały naród.

Powracać do tej brudnej sprawy nie chcę. Dlatego swój pogląd na nią wypowiadam w kilku zdaniach: Tak wielki nieskazitelny duch, jakim był Stanisław Brzozowski, stoi ponad wszelkiemi tego rodzaju podejrzeniami, i nie trzeba było wcale rewelacyj p. Radka, aby go oczyścić. Trzeba być skończonym głupcem, by przypuszczać, że człowiek stokroć wyższy etycznie i żarliwiej miłujący ojczyznę, od tych co go posądzali, że *genjusz moralny,* jakim Brzozowski był bezwątpienia, byłby zdolny dopuścić się czynu, jakiego nie popełniłby przecież żaden przeciętny Polak. Skądże więc ta ohydna nagonka?

„Tłum niczego tak nie pragnie, jak upadku świętego“ — powiedział Dostojewski. Gdy w ten naturalny nastrój tłumu pada kalumnja, wypluta z jakiejś jaskini machinacyj podziemnych, następuje wybuch. Historja męczeństwa tutaj ma swój początek. Wielcy ludzie kończyli zazwyczaj w ten sposób swą ziemską wędrówkę. „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?“ — pytał Norwid w swym znanym wierszu; on też określił postęp dziejowy, jako takie uszlachetnienie ducha ogółu, aby „broń najwyższa, męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi“. Znalazł się jednak Brzozowski w godnem towarzystwie, jako ofiara kalumnji, skoro samego boskiego twórcę moralności. Chrystusa, tłum faryzejski oszczekiwał, jako „obżercę i pijanicę, przyjaciela dziewek i celników“.

Myśliciel.

Ale dość o tem. Chcemy powrócić do Brzozowskiego od innej strony, przechodząc do porządku nad tem, co społeczeństwu polskiemu przesłonił jaskrawością skandalu — wielkość jego, jako myśliciela i jako proroka narodowego. Jest faktem, że prócz jednego Irzykowskiego, który przypomina wciąż twórczą myśl Brzozowskiego, polskiej „elicie intelektualnej“, niema w Polsce nikogo, ktoby się nim zajął rzetelnie i dogłębnie, dociekając samej istoty jego światopoglądu filozoficznego. Czyta się go powierzchownie, poprzestając na formie, a nie ujmując treści. Zarzuty, jakie mu się stawia, są błahe i nieistotne, zaś zwolennicy jego karmią się tylko okruchami jego myśli, podczas gdy całe potężne złoża drogocennego kruszcu leżą nietknięte.

Wielu już zmyliła forma jego działalności pisarskiej. Uważa się go za essayistę, krytyka literackiego, popularyzatora autorów filozoficznych zachodniej Europy, — nie umiejąc wyłuskać z pod tych pozorów tego, czem był w rzeczywistości. A był Brzozowski — mówię to w pełnem poczuciu odpowiedzialności za swoje słowa — myślicielem wysokiej klasy, intelektem o zdumiewającej przenikliwości i zdolności do ukazywania w każdej koncepcji i doktrynie jej pokładów najgłębszych; był twórcą nowych wartości metafizycznych, którego nazwisko będzie kiedyś zapisane w historji filozofji, jako jednego z pośród największych; był historjozofem o założeniach tak rozległych i śmiałych, że tylko wśród metafizyków polskich spotkamy równych mu i większych od niego, — podczas gdy historjozofja zachodnio-europejska, nie wyłączając nawet Hegla, stoi odeń niżej o całą klasę. Był wreszcie koniecznem, uzupełniającem ogniwem w łańcuchu tych potężnych duchów, jakie prowadziły kulturę polską na wyżyny spekulacji filozoficznej i twórczości poetyckiej, od Hoene-Wrońskiego i Mickiewicza począwszy, a kończąc na Stanisławie Wyspiańskim. Brzozowski był i będzie epoką w rozwoju myśli polskiej, tak jak epoką był i będzie Norwid, jak będzie nią Słowacki, Trentowski, Libelt i inni.

Jest rzeczą zdumiewającą, jak rozrzutnie marnował naród polski najwyższe skarby swojej twórczości, jak beztrosko odrzekał się ich, zapominał o nich, grzebał je w zakłamanych frazesem trumnach. Jeżelibyśmy zgodzili się na to, że duszą narodu są jego ideje, jego genjusz twórczy i jego najwyższe inspiracje woli, to stwierdzilibyśmy tem samem, że Polska dzisiejsza jest skorupą bezduszną, kawałem nieświadomego mięsa, że wciąż jeszcze leży w podziemiach historji i wydaje nam się tylko, że zmartwychwstała.

Wskrzeszenie Brzozowskiego, jako myśliciela i nauczyciela narodu, jako niezbędnego przęsła w architekturze myśli polskiej, jest postulatem przeżywanej przez nas chwili dziejowej, chwila ta bowiem nakłada na nas brzemię najstraszliwszej odpowiedzialności za ludzkość i za naród, domaga się najwyższego napięcia energji duchowej, mobilizacji wszystkich sił twórczych, jakiemi rozporządzamy.

Eklektyzm i sprzeczności.

Zarzut eklektyzmu i sprzeczności pomiędzy poglądami Brzozowskiego, z różnych dzieł i różnych okresów jego życia — jest najłatwiejszym i najczęstszym z pośród tych, jakie mu stawiają. Ale odeprzeć go nietrudno.

Okresy eklektyzmu filozoficznego i ideologicznego przeżywa ludzkość zawsze u schyłku wielkich er dziejowych, gdy myśl rozwinęła już i ustawiła osobno obok siebie wszystkie elementy swej twórczości, do jakich założenia i wystarczającego określenia była zdolna. Takie zamknięcie ery równoznaczne jest z wyschnięciem łożyska pewnego nurtu ideowego, który tę twórczość spekulatywną i etyczną zasilał. Odtąd w tym gotowym, zastygającym świecie nie dzieje się już nic nowego, powstaje więc — w obliczu zaniku żywotności kulturalnej — postulat i problemat nowej siły, nowej idei, zdolnej zapłodnić łono następnej ery. Zanim to jednak nastąpi, ruchliwy genjusz ludzki rzuca się w dziedzinę twórczości *jedyną jaka mu pozostała.* Usiłuje mianowicie dokonać związku, syntezy pomiędzy owemi elementami, aby przywrócić wielości wytworów myślowych jedność przynajmniej systematyczną, czyli przetrawić i przyswoić umysłowości ogółu treść minionego okresu w całej jej masywności i bogactwie odmian. Ten nowy typ twórczej aktywności ducha nazywamy eklektyzmem.

Eklektyzm tak rozumiany jest żniwem i pokłosiem, jest fazą, bez której proces przejścia od jednej rzeczywistości historycznej do drugiej odbyć się nie może i nie powinien, jeżeli owoce dokonanej pracy twórczej dziesiątków umysłów wyższych nie mają być stracone dla ogółu. Nie czem innem była wszechstronność eklektyczna Stanisława Brzowskiego.

Sam on ironizuje tych, którzy zarzucają mu ustawiczne powoływanie się na niezliczonych autorów zagranicznych, stwierdzając wyraźnie, że to co czyni, jest celowe i świadome. Pisze przecież („Idee“ str. 228, rozdział: „Bergson i Sorel“): „Najważniejszą, najbardziej może palącą potrzebą czasu, potrzebą nie naszą — polską tylko, lecz całej ogólnej europejskiej kultury, jest zrozumieć jedność dokonanej w ciągu ostatniego stulecia pracy... Istnieją *setki* stworzonych w wieku XIX-tym tradycyj, wzajemnie ignorujących się, lub tworzących przypadkowe nieraz i nie odpowiadające ich wewnętrznej istocie połączenia... Sądzę, że powinniśmy odczuwać, jak cierpienie osobiste, *niemożność ogarnięcia* jedną i głęboką, współczującą myślą wszystkiego, co było twórczem, pracowitem, pełnem dobrej wiary, w ubiegłem stuleciu“.

Prócz tego spontanicznego pędu do ogarnięcia całej różnorodności systemów i koncepcyj myślowych w jednej syntezie, działał w duszy Brzozowski jeszcze głęboki nakaz natury dydaktycznej. Uważał on za swoje posłannictwo poprostu, rozbudzenie we współczesnej sobie Polsce wszechstronnych zainteresowań intelektualnych, wykorzenienie jej indyferentyzmu kulturalnego, ukazanie jej oczom bogactwa myśli i idej, które powinna przelać w siebie, skonsumować, wchłonąć. Chciał — i dążył do tego całą mocą swej woli — dźwignąć ją jednym ogromnym wysiłkiem na poziom Europy zachodniej, aby z tej osiągniętej już platformy mogła poddać rozwadze krytycznej wszystko, co ludzkość zdobyła w przeszłości — i pójść wyżej.

Jego entuzjazm dla prawdy, dla samodzielnych, twórczych aktów ducha, pozwolił mu podziwiać i glaryfikować doktryny częstokroć ze sobą sprzeczne, albo też przyznawać poszczególnym myślicielom rangę wyższą niż na to zasługiwali. Ale z ocen przesadnie pochwalnych umiał się wycofywać w porę, bez szkody dla czytelnika szukającego kryterjów w tej dziedzinie, zaś jego eklektyzm, będący zresztą tylko narzędziem dla tego własnych kreacyj myślowych, mógł w sobie pomieścić bez obawy to, co innym wydawało się sprzecznością niesprzymierzalną. Był to punkt widzenia ten sam, jaki umiał zająć Hegel w swojej historji filozofji, wyznaczając wszystkim systemom ich miejsca właściwe jako cząściom całkującym *samookreślającej się idei,* w słusznem mniemaniu, że te poszczególne kreacje rozumu, wychodząc z jednego źródła i zmierzając do wspólnego celu, nie mogą wykraczać poza organizm aktualizującego się w różnorodności absolutu.

Etapy rozwoju

W przedmowie do „Idej“ Brzozowski wyjaśnia zresztą te pozorne sprzeczności pomiędzy zajmowanemi przezeń kolejno stanowiskami (od materjalizmu dziejowego i empirjokrytycyzmu aż do metafizyki narodu i affirmacji religji), tłómacząc je logiką jego rozwoju duchowego, idącego przez wszystkie te założenia i przekształcenia ku własnej prawdzie. „Są to następujące po sobie — pisze — pozycje jednej i tej samej walki, zmierzającej konsekwentnie od krytyki pewnych sprzeczności, utajonych w stanowiskach abstrakcyjnych, określających kształtowanie się życia umysłowego naszej postępowej młodzieży i wogóle inteligencji... do całkowitego wyzwolenia się z pod władzy wszystkich tych założeń, metod, do całkowitego i świadomego przeciwstawienia się całemu tego stanowisku, we wszystkich jego postaciach i odgałęzieniach“.

Wydaje mi się, że droga przebyta w ten sposób przez Brzozowskiego była stopiowem przejściem od kontemplatywno-spekulatywnego stosunku do rzeczywistości, aż do wyzwolenia się od fikcji „gotowego świata“ (jakimby on nie był) przez osiągnięcie stanowiska *czystej potencjalności stwórczej,* tej samej którą Wroński oznacza jako tożsamość Genjuszu i Woli; przyjęcie tej potencjalności i samorzutności twórczej, jako podstawy ludzkiej jaźni, pozwoliło Brzozowskiemu zbudować światopogląd tak jednolity i tak prometejsko wzniosły, jaki reprezentują nam ostatnie rozdziały „Idej“.

„Artykuł „o Avenariusie“ reprezentuje dość dokładnie mój stan umysłowy beznadziejnego spektatorstwa; „Filozofja czynu“ jest już próbą stworzenia punktu wyjścia z tej pozornie beznadziejnej sytuacji. Zdawałem sobie sprawę, w jakim kierunku jest ocalenie, wiedziałem, że polega ono na zrozumieniu *czynnego charakteru myśli,* ale przeświadczenie o tym jej charakterze było dla mnie tylko wiedzą (a nie konkretnie przeżytą rzeczywistością — *przyp. mój)...* Dalsze moje pisma były uwarunkowane przez stosunek mój do jednej z postaci filozofji czynu w dzisiejszem środowisku społecznem t. j. marksizmu.. Ale marksizm był dla mnie znowu tylko teoretyczną wiedzą, że świat może być myślany jako działanie, nie był mojem działaniem... Tu dołączyły się nowe czynniki. Polska poezja, wielka nasza romantyczna tradycja... Buckle, darwinizm biologiczne uogólnienia podarwinowskiej epoki, studja „socjologiczne“, zajęcie się teorją poznania... utylitaryzm i etyka ewolucjonistyczna, Avenarius... Renan i Taine... Maeterlinck i symbolizm, Przybyszewski i Nietzsche... Kant i spekulacja pokantowska...“ — przez taki gąszcz kierunków i światopoglądów przedzierała się myśl Brzozowskiego, aby natrafić wreszcie na złotą żyłę romantyzmu („moje ponadmarksowskie ja przyswoiło sobie kulturę romantyki polskiej...“). Wreszcie nastąpił zasadniczy przełom, dźwigający go ponad poziom tej chaotycznej mgławicy prądów umysłowych, jaką przedstawia współczesna Europa. Brzozowski odnalazł siebie.

Perypetje ideowe Brzozowskiego unaoczniają nam w sposób przedziwny stan fermentu i wrzenia, w jakim znajduje się dotąd współczesna cywilizacja europejska, w jej rozpaczliwem poszukiwaniu nowego autorytetu spekulatywnego i moralnego. Możnaby rzec, że duch jego zogniskował w sobie tę groźną i wspaniałą zarazem epokę dziejową, której kosmiczny tragizm — ujrzany przez pryzmat sztuki — obnażył naszym oczom Stanisław Wyspiański w swoim teatrze słowa. W dążeniu swem do autokreacji (bo wolno tak określić proces jego wewnętrznego stawania się) Brzozowski przebył wszystkie fatalne zasadzki i matnie ideologiczne, jakie konieczność położyła na drodze ludzkości do jej rzeczywistości absolutnej. Od nihilizmu metafizycznego Avenariusa, poprzez nietscheanizm uwodzący fałszywym patosem wyzwolonego nadczłowieczeństwa, ku złudzeniom materjalizmu historycznego szedł on, urzeczony odchłanią *autonomji,* która wciągała w siebie niedość krytyczną myśl, nieumiejącą zakreślić granic swej uroszczonej wolności stwórczej. Dopiero filozofja pracy, pojętej jako substrat bytu absolutnego i jako autogeneza rzeczywistości ludzkiej wprowadziła Brzozowskiego na szeroki gościniec syntezy transcendentalnej dwu przeciwstawnych elementów świata *nicości i ducha.* I teraz już przełamał zaporę marksizmu, dochodząc do nowego określenia autonomji jaźni przez genjalne antycypowanie idej *samostwarzania się człowieka i stworzenia absolutnego ludzkości* — co spokrewnia jego ostateczny pogląd na świat z założeniami doktryny Heone-Wrońskiego i innych filozofów polskich.

Punkt wyjścia.

Aby zrozumieć, w jaki sposób Brzozowski mógł dojść do tak wysokich wyników, mimo, że borykał się z tylu krępującemi go ideologjami i nie stworzył jednolitego systemu metafizycznego, trzeba zwrócić uwagę na jego stanowisko pierwotne, na jakiem umieścił się odrazu na wstępie swoich dociekań. Stanowisko to wznosi się — już a priori — ponad dotychczasowe poglądy epistomologiczne, przezwyciężając błąd Kanta, który uważał nasze formy oglądu i podstawowe związki rozumowe za coś danego nam zgóry, za taką a nie inną strukturę naszej wiedzy.

Brzozowski odtrąca bez wahania samą możliwość podobnego ograniczenia. Żaden warunek objektywny nie jest dany. Nie tylko oglądy zmysłowe i pojęcia rozsądkowe są naszą własną kreacją, produkowaniem Nie—Ja przez Ja, nie tylko ideje transcendentne są sposobami ujmowania przez nas naszej własnej, samostwórczej rzeczywistości, ale sama najgłębsza istota żyjącej jaźni *wspiera się na samej sobie,* — z tem tylko zastrzeżeniem, że jaźń ta jest dopiero problematem, realnością niezupełną, postępowo wytwarzaną w strasznym dziejowym trudzie.

Życie nie jest tedy heglowskiem *samopoznawaniem się* rozumu absolutnego, jako czegoś, co jest i powinno być tylko odkryte — lecz *samowytwarzaniem się,* budowaniem sobie przez jakąś spontaniczną siłę *świata zewnętrznego i wewnętrznego,* w którym siła ta ma znaleźć substrat i bodziec do dalszych kreacyj. Niema żadnego gotowego, zastanego świata wszystko jest twórczością, wysnuwaniem z samego siebie. Motorem tej twórczości jest wola, będąca żywą powinnością, czemś moralnem w samej swej istocie transcendentnej.

Samowytwarzanie to odbywa się w historji i przez historję. „Złudzeniem poznawczem jest, że człowiek jest w stanie wyjść w jakikolwiek sposób myślą poza historję... To co znamy jako *byt,* jest zawsze tylko dorobkiem historji dotychczasowej... Człowiek odczuwa jako *byt,* granice swego dziejowego i społecznego widnokręgu. To co ukazuje się jednostce, jako stosunek poznania do bytu, jest zawsze stosunkiem *jej* do pewnego *stanu,* osiągniętego przez życie ludzkości, który ukazuje nam się jako coś *stałego* i niezmiennego“. („Filozofja pracy“).

Czem jest filozofja?

Takie określenie ducha ludzkiego, jako *tożsamego z historją,* jako siły, której granice są zarazem granicami twórczości historycznej istot rozumnych, w tem znaczeniu, że to co już wytworzone — jest *bytem,* a to co ma być wytworzone w przyszłości (ogół możliwości kulturalnych) jest powinnością — myślą (Wroński by powiedział: elementem *wiedzą)* — stawia Brzozowskiego w nowej pozycji wobec teorji poznania.

Duch ludzki rozporządza pewnemi elementarnemi siłami, podatnemi do wszelkich ustosunkowań i do produkowania najróżnorodniejszych treści psychicznych. Siły te są zarazem siłami stającej się historji, jako zbiorowego współ-tworzenia się wielu indywidualnych istot rozumnych. Siły te to: filozofja, religja, nauka, prawo państwowe, moralność i t. d. Treść, jaką zawierają one w danej epoce, jest rzeczą wtórną. Najważniejszym jest rozwój ich samych, jako twórczych mocowładności ducha.

Wyzwalanie się nauk z pod władzy filozofji, jest dla tej ostatniej błogosławieństwem i źródłem mocy. W miarę bowiem, jak odpadają od niej te dyscypliny, które mają za przedmiot poznawanie i klasyfikację świata gotowego (już wytworzonego przez historję) — poznaje ona swoją całkowitą *inność,* jako siły skierowanej wyłącznie ku samej sobie, nie uwarunkowanej objektywnie niczem. Nawet teorja poznania, etyka, estetyka, są tylko naukami i nie mają z filozofją nic wspólnego. Ta bowiem jest samouświadamianiem się i samowytwarzaniem zarazem *potencji,* dla której nic nie jest dane, a która dopiero ma wszystko *uczynić,* jako swoją własną kreację, jako rzeczywistość, której NIEMA, A BYĆ POWINNA. Filozofja jest wolnem konstruowaniem przyszłego możliwego świata, w jego postaci moralnej (Ja) i kosmicznej (Nie-Ja), a konstruuje go ona w samym nieuchwytnym rdzeniu ducha ludzkiego, jako zespół narzędzi i zdolności twórczych, czyniących z jaźni jakąś schellingjańską *potęgę kosmogoniczna.*

Takie określenie istoty filozofji i jej roli w kształtowaniu się rzeczywistości absolutnej, miało dla dalszego rozwoju światopoglądu St. Brzozowskiego daleko idące konsekwencje.

Jerzy Braun.

KOLUMNA POETÓW

pod redakcją Józefa Czechowicza

BRONISŁAW LUDWIK MICHALSKI

Od zmierzchu

*Wieczór końmi gniadymi zajechał;
dalej w noc kare pomkną najciszej,
grzyw, miedziano iskrzące się, wiechy
w niespokojnej fantazji kołysząc. —*

*Gwiezdny obrok już sypie Gospodarz:
w żłoby owies — jak szkło meteory.
Ponad — w skrzydłach, wysmukła pogoda.
Niżej — skrzypce uśpione kolorów.*

*Głębiej smutkiem — brzęczę lotny chrabąszcz
słów wiązanych piękno i bezsilę —
jak przez rzekę mknąc światła się zarzą,
wszystko wierszem rozbłyska mi w żyłach.*

*... drogi polnej żałosna wierzbowość
stuka tęsknie w zamknięty horyzont;
w miedzach cieni ociężałe krowy
łby zwiesiwszy, gorzką rosę liżą.*

*W nozdrza słodycz skoszonych zapachów...
(ścięte ziele tchnie spleśniałym miodem,
także mięśnie, gdy je ścisza zachód
a noc wlewa miłosną urodę).*

*O — jak cierpki i ciężki jej urok...
i łańcuchów chrzęst w zaduchu obór!
Boże Przemian szumiący pod skórą
w ciał przypływie, ogniu spojrzeń obu,*

*...gdzieś po brzeg nieukojny znużenia,
w gąszcz snokwitnień, rozelśnień i stworów.
W izbach, mdłych piersi mlecznych westchnienia:
— Nowy Świt wola skróś pulchną korę.*

*Otwórz... otwórz! — w okna brzask i tętent.
W lustrze nieba ciężkie ze snu drzewa
czeszą włosy szeroko rozpięte.
We włosach ptak. — To on się rozśpiewał!*

ANTONI MADEJ

Muzy

*Spójrz na Muzy,
niby rumaki spętane piją wodę
u strugi szerokiej,
gdzie skrzypce trzcin
cieniutko ciągną melodję.*

*A tu
w grudzie ziemi
dźwięczne tętno
o n a j w y ż s z e m*

*Wygląda tak,
jakby niczego żałować nie trzeba,
ani pobitych miast,
ani spalonych lasów,
ani stratowanych ogrodów,
ni róż.*

*Falom nie trzeba urągać,
gdy pełnią swą powinność
i miażdżą przestrzeń.*

*Wygląda tak,
jakby pachnące szczęście stało w ruinach,
wybuchem granatowych zmierzchów
świetlisty rozpinając łuk
nad nami.*

*Któregoś dnia weź Muzy —
rumaki spętane —
za uzdę przyprowadź pod stok
najwyższy, jakiś znaleźć mógł,
i jedź.*

Więc.

*Wichrem, a może chmurą
w górę.*

*Proch gwiazd sypnie się błyskawicą —
— sygnaturki światów kosmicznych —
księżyc
czerwony kogut
zapieje.*

*A wtedy może ulicą
w nieskończonej zawiei
maszerujących bataljonów
przebiegnie skrętem piorunowym
słowo.*

*To zważ:
będzie to chyba t e n głos,
którego czekamy
z gardłem zasznurowanem,
z niemowlęctwa szlochem,
pół przytomni.*

*I
Muzy zapędź, jak klacze ogniste,
pod najgęstszy grad ołowiu
i świst
i salwę —
jeśli nie zginiesz,
skroń opleciesz laurem!*

JÓZEF MAŚLIŃSKI

Racjonalizacja

*Nieba lazurem nie broczą,
więc ręce,
ręce chwytliwe i oczy
coraz prędzej kosmki czasu (prędzej!) tkają w spiralę niczy
bąbel.*

*Z kosmków budujemy kosmos —
oto normę dzienną, wykres zdobywczych parabol
uchwalił twój anioł stróż wczoraj na radzie nadzorczej —
to
pakowane do pudełek papierosy — 60000 dziennie
to cynk, tytoń, barwniki jedwabne, ołów —
to ręce, według marszruty
i anioł stróż —
zjadaczy chleba przemienią w aniołów aniołów.*

*Tylko niech kosmki się snują, niech się spirala nie skłębi
w pocie powszedniego dnia, w pocie
razowym
i szarym.
Módl się — wydajność daj nam,
Ojcze nasz, któryś w niebie!*

*Pędzą fabryczną taśmą gwiazd parabolą
melodje niedosłyszanych tajemnic.
Wykres wykreśl,
bo
z ust czerwoną spiralą:*

premja!

CZESŁAW JASTRZĘBIEC-KOZŁOWSKI

Autotetyka

*Na groźnym globie niesieni
wśród groźnych gwiezdnych katarakt,
chłoniemy bronz jesieni
i wiosny szmaragd;
pieścimy czarny włos nocy
i warkocz pól pszeniczny...
— Człowieku, człowieku sierocy!
bezmiernie tyś tragiczny.*

*Całe stworzenie wzdycha
i jak rodząca boleje,
gdy byt nam do kielicha
wciąż nowy piołun leje.
Od wschodu aż do zachodu
zawodzi nasze błaganie:
od wojny, powietrza, głodu
racz nas zachować, Panie.
W ponadświatowym przestworze
spuściłeś na Się zasłonę.
Jak straszne są, o Boże,
Twe myśli, w świat wcielone!*

*— Lecz skroś Twych zrządzeń zawiłość,
skroś nieodgadłe światy,
zakwitły kwiaty jak miłość,
zakwitła miłość jak kwiaty.
Twa myśl — to w słońcu gałązka.
Twa myśl — to młoda sarna
i biała ręka wąska,
kaliny ziarna,
złotoczerwone południe,
wieczorne zadumanie...
Jak słodko i jak cudnie,
Ty myślisz, Panie!*

Pelperyzacja, czy pauperyzacja intellektualna?

Przystępując do omówienia „Antologji Poezji Społecznej[1]) zaznaczam, że ze względu na szczupłe ramy niniejszego szkicu rozważania moje będą nosiły charakter marginesowych uwag.

Niemogąc przeprowadzić analizy poszczególnych wierszy, będę musiał poprzestać na ogólnikowej, a tem samem nieco jednostronnej ocenie wybranych przez komitet wydawniczy utworów.

„Antologja niniejsza — pisze na wstępie prof. Kridl — przynosi szereg utworów, w których poeci najmłodszej Polski przemawiają na tematy przedewszystkiem społeczne".

Pisząc o poetach *najmłodszych*, tłumaczy prof. Kridl nieobecność poetów „starszych", jak Tuwim lub Słonimski, a więc autorów należących do grupy „Skamandra", zwalczanego przez najmłodsze ośrodki literackie.

Trudno jednak zrozumieć, dlaczego przy układzie antologji pominięto nazwiska poetów tej miary, co Broniewski, Braun, Sebyła lub Dobrowolski.

Również wybór poszczególnych utworów poozstawia wiele do życzenia. Poezję społeczną reprezentują — (poza nielicznemi, jak np. *Czechowicz*, wyjątkami) kwadrygancki estetyzm z jednej strony, a peiperyzm i napuszone gadulstwo — z drugiej.

Dlatego trudno się zgodzić z prof. Kridlem, gdy pisze: „Ci najmłodsi czują czasami intensywniej i głębiej (choć jednym z ich postulatów estetycznych jest „wstyd uczucia").

(Prawdę mówiąc tyle nasi młodzi poeci mają wspólnego z estetyką, co peiperyzm z poezją).

Ten „wstyd uczucia" jest nazbyt symplicystycznie pojęty. Niemożna przecież utożsamiać ckliwego darcia bebechów z nutą czystego sentymentu, którego nie wstydzili się najwięksi konstruktywiści świata Bach i Chopin.

Chodzi jednak o *jakość* wyrazu, o umiejętność ujarzmienia uczuciowych wylewów. Niestety, większość z pośród reprezentowanych w Antologji poetów tonie w powodzi słów, w nieprawdopodobnym gadulstwie (np. Czuchnowski), maskowanym *pozorną* lapidarnością. Mówiąc o gadulstwie, mam oczywiście na myśli nie „długość" wiersza, ale niewspółmierność skomplikowanego wyrazu z żałosnym ubóstwem koncepcji poetyckiej. Gwałcenie składni nie jest jeszcze równoznaczne z powściągliwością. „Wstyd" (a może brak?) uczucia, o którym pisze prof. Kridl, polega na chronicznej obawie przed prostotą i jasnością. Większość choruje na istną elaphantiasis metaforyczną. Rozbija to *jedność* wiersza, skupiając uwagę czytelnika na wyszukanej i wysztucznionej metaforze, która przeważnie stanowi odrębną i *zamkniętą w sobie całość.*

Lęk przed prostotą można byłoby uzasadnić stępieniem wrażliwości estetycznej na proste skojarzenia w ciągu dziejowego rozwoju form artystycznych.

Ale tu wchodzimy na samobójczą drogę perwersji artystycznej. Szukając coraz to mocniejszych środków estetycznego oddziaływania, dochodzimy do granicy, w której wyszukane metafozy i skomplikowana konstrukcja, wymagają już intellektualnego wysiłku ze strony czytelnika.

Gdyby twórcy i teoretycy poezji społecznej zechcieli bliżej zapoznać się z estetyką, spotkaliby się napewno z tem, co Stanisław Ignacy Witkiewicz określa jako „jedność w wielości" (w estetyce niemieckiej: „Einigkeit in der Mannigfaltigkeit", w rosyjskiej — „jedinstwo w mnagoabrazie").

Koniecznym warunkiem doznania estetycznego jest bezpośredniość apercepcji, polegającej na scałkowaniu w formalną jedność poszczególnych elementów wchodzących w skład danego dzieła sztuki.

Zawiłość formalna paarliżuje możność bezpośredniego pojmowania i zmusza nas do intellektualnego pojmowania skomplikowanej konstrukcji. Analiza wypiera syntezę.

Wiersz tak spreparowany, podobny jest do zegara rozłożonego na tryby i koła, przedstawia on widok niewątpliwie interesujący, lecz równocześnie traci to, co było jego istotą, tak jak celem zegara jest wskazywanie godzin.

Perwersja artystyczna prowadzi do rozwydrzenia formalnego, które pociąga za sobą — jak to już zaznaczyłem — absolutne stępienie wrażliwości na najbardziej wyszukane skojarzenia i metafozy.

Oślepieni orgją i nasyceniem perwersyjnie scharmonizowanych barw, popadamy w otępienie i tracimy zdolność reagowania.

Docieramy do granic naszej wrażliwości. Następuje powszechne *zblazowanie*, a wątpię, czy leży to na linji naszych „uspołecznionych" poetów.

Dlatego droga na którą wszedł tak utalentowany i kulturalny poeta jak Przyboś jest poprostu błędnym kołem, samobójstwem artysty.

Wiersz, jak każde zresztą dzieło sztuki, jest wyrazem naszych stanów pozapojęciowych. Dlatego w przeciwieństwie do filozofji operującej systemem pojęć, w psychice artysty w momencie twórczym silne muszą być te stany, które *nie dają się wyrazić w formie koncepcji myślowych.*

I tu dochodzimy do źródeł nieporozumienia, bo ogromna większość naszej „poezji społecznej", mówi nam w „ozdobny sposób" o tem, o czem możemy powiedzieć także *w innej*, niż poetycka, formie. Słowem, wyprana jest z tego, co warunkuje jakość wiersza: konieczności takiego a nie innego wyrazu.

Przyczyny tego faktu należy szukać w powierzchownym ujmowaniu przemian społecznych. Większość (nie wszyscy na szczęście!) nie może wniknąć w *istotę* współczesności (konflikt idywidum z powszechnością), a poprzestaje na objektywnym opisywaniu jej zewnętrznych przejawów. Skrępowana jest założeniem tematycznym. Weźmy dla przykładu prosty i jasny wiersz Piechala:

„Na cmentarzu zapadłym Syberji dalekiej
za wodami Bajkału, nieopodal Czyty
ojciec mój w grób do snu się ułożył na wieki
warstwami cudzej ziemi, jak lodem nakryty.
Chmury obce jak skrzydła szatańskie łopocą
i gaszą nikłe płonki i trawki nadgrobne,
łzami gwiazd najgorętszych spadających nocą
niebo się czasem nad nim zapłacze pogodne.
Tylko drzewko synowską zasadzone ręką,
dotarło korzeniami do ojcowskich kości
i rośnie konwulsyjnie pokręcone męką,
bólem głuchym wyssanym z czarnej głębokości".

Mamy tu szczerą, niezakłamaną lirykę. Stykamy się w tym wierszu z tajemnicą naszego istnienia, z tajemnicą śmierci i przyrody, a więc a więc ze sferą przeżyć implikujących danej konstrukcji psychicznej konieczność takiego a nie innego wyrazu. Ale w Piechalu walczy poeta ze społecznikiem, który nie chce poprzestać na bezinteresownym przeżyciu estetycznym. Wzruszenia artystyczne chce Piechal połączyć z „pouczeniem", z wyłożeniem swoich poglądów.

Tkwi w tem jądro nieporozumienia. Można przecież pisać dobre wiersze, i dobre artykuły, ale nie można z dobrego wiersza zrobić dobrego artykułu i odwrotnie.

Czytamy dalej:

„Kiedyś może ją wichry wywrócą na piachu
albo gdy zdrowa będzie, lepsze, niż na opał,
na szprychy kół armatnich, ciągnionych na zachód
na styliska użyją ją żołnierskich łopat..."
i tak dalej i tak dalej...

Wiersz zmienia się nagle w nieznośną piłę, z której dowiadujemy się, że wojna jest rzeczą złą, itym podobne truizmy, o których można już mówić *w innej*, niż poetyckiej formie.

Nie wdaje się tu w ocenę słuszności poglądów społecznych Piechala, wszyscy się z nim zgadzamy, o ile nam do reszty nie z ohydził pacyfizmu Słonimski w „Kronice Tygodniowej".

Elementami składowemi utworu poetyckiego, są konstrukcje dźwiękowe, obrazy i znaczenia pojęć. Zawartość treściowa jest równocześnie elementem *artystycznym, formalnym.*

„Dobrym poetą będzie — jak pisze S. I. Witkiewicz — ten, który przez użycie wspomnianych elementów, w powstającej w nim formalnej poetyckiej koncepcji; potrafi uczynić z nich absolutną jedność, jak chemik łączący pierwiastki, w nowe połączeenia chemiczne, nie podobne do żadnego z nich z osobna wziętego".

Mówiąc o jedności mamy na myśli nie tylko jedność obrazów i dźwięków, ale przedewszystkiem jedność *treści i formy.*

W pierwszym cytowanym fragmencie treść ograniczyła się tylko do estetycznego oddziaływania, w drugim nastąpiło zróżnicowanie treści i formy.

O ile treść pierwszego obrazu znalazła swój jedyny, sugestywny kształt, nie dający się w żaden inny sposób wyrazić, o tyle treść drugiego, bez żadnego dla niej uszczerbku, mógłby nam Piechal opowiedzieć „własnemi słowami", znajdując za każdym razem, *nowe słowa*, na określenie tego samego tematu. Jest to więc poprostu rymowane (niewiadomo poco?) wypracowanie na zadany temat myślowy.

W ten sposób powstaje poetycka publicystyka, oczywiście nieporównanie lepsza pod względem kultury języka i powściągliwości wypowiedzi, od wrzaskliwych „agitek" proletarjackich grafomanów w rodzaju Standego czy Grota.

Niniejszą antologję nazwał prof. Kridl „dokumentem naszych czasów". Tragiczny to dokument. Gdybyśmy na podstawie „Antologji", zechcieli wnioskować o intelektualnym poziomie „społecznych poetów", doszlibyśmy do wniosków bardzo smutnych.

Większość[2]) cechuje przeraźliwa powierzchowność i naskórkowe ujmowanie współczesności.

Zdumiewające! Większość POETÓW, nie dostrzegła, nie przeżyła tego, co stanowi istotę współczesności i społeczeństwa oscylującego między komunizmem i faszyzmem z jednej, a „ancien régimem" i „aprenuledelużyzmem" z drugiej, nie dostrzegli — powtarzam — TRAGEDJI INDYWIDUALIZMU.

Bolesław Miciński.

---

[1]) Wilno 1933.

[2]) Powyższe zarzuty nie dotyczą (przedewszystkiem) Józefa Czechowicza, pozostającego pod jego wpływem Łobodowskiego i Czesława Miłosza.

O czem kodyfikator prawa małżeńskiego wiedzieć powinien

Dnia 28 maja 1929 uchwaliła komisja kodyfikacyjna projekt prawa małżeńskiego, lecz z powodu protestu duchowieństwa, niektórych kół parlamentarnych i negatywnego stanowiska rządu, nie oddano go nawet Sejmowi do rozpatrzenia. Zaskoczona tem komisja kodyfikacyjna ogłosiła w połowie 1931 r. projekt wraz z uzasadnieniem drukiem, a to w mniemaniu, że ogół zaznajomiwszy się z treścią projektu nie podzieli opinji tych, co go potępili. Do dziś dnia jednak nikt w tej sprawie głosu nie zabrał. Widocznie oponenci przypuszczali, że reprezentując najliczniejszy w Polsce ogół chrześcijańsko - katolicki mogą niedoszłą ustawę uważać za pogrzebaną. Przeoczono jednakże, że sprawa unifikacji ustawy małżeńskiej wciąż jest aktualna, a tymczasem zaszły wypadki, które nie rokują nadziei, aby przyszła ustawa mogła zerwać z zasadami odrzuconego projektu.

Oto niedawno przyznano nagrodę literacką m. Warszawy pisarzowi, który w całym szeregu publikacyj zawzięcie zwalcza przepisy kościelne o małżeństwie, jako zacofane i sprzeczne z prawem natury. Dowodzi to, że opinja warstw czołowych społeczeństwa uważa argumenty tego pisarza za słuszne. Obecnie znów prezes komisji kodyfikacyjnej prof. Wacław Makowski na łamach krakowskiego „Kurjera Il. Codz." propagując reformę państwa, w ten sposób formułuje rolę jego, jak ona została ujęta w niedoszłym projekcie. Gdyby więc w takich warunkach unifikacja ustawy małżeńskiej weszła na porządek dzienny, nie można liczyć już na to, że znane zresztą kodyfikatorom argumenty kościoła przeszkodzą uchwaleniu ustawy, w duchu rzeczonego projektu.

Wiadomo wszakże, że argumentem, który dotąd utrzymywał powagę prawa kościelnego wśród wiernych było zapewnienie nauczycieli kościoła, że zalecone przez nich prawo moralne i przepisy na niem oparte są pochodzenia boskiego. Autorytet samego Boga i Jego Syna, który w obronie zasad Swego Kościoła, nie wahał się ponieść śmierć męczeńską na krzyżu, był czynnikiem zapewniającym także poszanowanie dotychczasowego prawa małżeńskiego.

Tymczasem nie jest już nawet publiczną tajemnicą, że nagrodzone publikacje literackie, cytując żywe przykłady z życia małżeńskiego i pozamałżeńskiego ludzi, zdołały przekonać nie tylko szerokie rzesze czytelników, lecz także ich elitę, że ludzie trzymający się zasad moralnych w życiu, narażają się tylko niepotrzebnie na utratę zdrowia, cierpienia i nędzę, podczas gdy ci, którzy jawnie od zasad tych odstąpili, zachowali zdrowie, są zadowoleni i szczęśliwi. Zdaniem zaś kodyfikatorów prawa małżeńskiego sama nauka w swych ostatecznych wynikach dochodzi do tego, że upoważnia ich do stanowczego *zaprzeczenia kościołowi prawa regulowania stosunków małżeńskich*, ponieważ jedynie uprawnionym do tego organem jest państwo, które mając swoje racje publiczne, wyższe od prawa prywatnego, może nie tylko regulować wszystkie stosunki prywatne podług swego uznania, ale także nadać instytucji małżeńskiej jako organizacji publiczno-społecznej taką budowę, jakaby odpowiadała własnym celom państwa. Na dowód zaś, że komisja kodyfikacyjna w swoich poglądach na życie małżeńskie nie różni się od poglądów wzmiankowanego odłamu literackiego, zacytuję tu dosłownie dotyczący ustęp uzasadnienia jej projektu:

„*Czynnik fizycznego impulsu płciowego*", jako zjawiska biologicznego, jako formy szczególnej energji, przenikającej człowieka.

Rozwój tego czynnika w małżeństwie wymaga z jednej strony wytworzenia warunków, w których odbywałoby się wzajemne dostosowanie rytmu seksualnego obu małżonków, a to celem najlepszego uregulowania działalności tego impulsu, w szczególności jego ochrony przeciw zamętowi, do którego otwiera drogę brak okresowych ograniczeń, właściwych innym stworzeniom, oraz uniezależnienie zadowolenia zmysłowego aktu zrodzenia potomstwa. Z drugiej strony, rozwój ten wymaga warunków, w których twórczość rozrodcza wywołana impulsem seksualnym, dawałaby najlepsze wyniki dla dalszego rozwoju rodzaju ludzkiego".

Aby więc w takich warunkach odnieść sukces zupełny, trzeba argumentami trafiającymi do rozumu każdego bez wyjątku człowieka przekonać ludzi, którzy takie zasady głoszą, że ich pogląd na sprawy małżeńskie tudzież *na rolę państwa i jego kompetencje*, choćby zgodny ze stanem nauki szkolnej, nie jest ani nowy, ani ich własny, ani postępowy, że jest to *pogląd zacofany*, sprzeczny z prawem natury ludzkiej, niweczący wszelki postęp prawdziwy przez ludzkość już dokonany, że więc wprowadzenie w życie ustaw na tym poglądzie opartych, mogłoby się odbyć tylko przy pomocy gwałtu, zaś powszechne stosowanie tych zasad w życiu spowodowałoby zagładę ludzkości. Nie mniej trzeba ich przekonać, że zlekceważone przez nich prawo moralne, którego człowiek nie jest autorem tylko odkrywcą, oparte jest właśnie na doskonałej znajomości natury ludzkiej i że prawo to założone a priori w samej naturze ludzkiej nie może być przez nikogo, nawet przez państ, bo jest ono jedyną niewzruszoną gwarancją jego bytu i jego prawdziwej wolności, wkońcu, że bez tego prawa żaden postęp prawdziwy dokonać się nie może. Argumenty te muszą być dobrze umotywowane, aby ci, do których się kierują, błąd swój poznali i pojęli, że nie mogą trwać dalej w swych poglądach, jeżeli nie chcą uchodzić za ludzi więcej upartych, niż oświeconych.

Otóż ze względu na doniosłość poruszonej sprawy podejmuję próbę tej głębszej motywacji powyższych argumentów, aby ciężki ten i niewdzięczny obowiązek w miarę sił sumiennie spełnić.

—

Cały wszechświat i jego istoty organiczne nie wyłączając człowieka są dziełem Stwórcy czyli *rozumu stwórczego*. Życie istot organicznych i wszystkie jego nawet najdrobniejsze szczegóły podlegają prawom przyrody i kierują się instynktem t. j. niezależną od nich koniecznością biologiczną, która je przenika i zniewala do ślepego posłuszeństwa tym prawom. Sile tej nie może się oprzeć żadne stworzenie, *prócz człowieka, który* jest tu jedynym wyjątkiem. I ta *zdolność sprzeciwiania się prawu przyrody* (w granicach możliwości) dowodzi, że w człowieku ujawnia się ponadto druga siła, jego własna, od tamtej siły różna. Gdy istotą tamtej siły jest *konieczność*, prawem tej drugiej siły jest *wolność*. W tych dwóch sprzecznych ze sobą kierunkach wyraża się dwoista natura człowieka rozszczepiona na natury *fizyczną i duchową*, jako cechy, przeciwstawnych sobie dwóch pierwiastków zwanych dotąd ciałem i duszą człowieka. Z tych dwu natur, jedna t. j. fizyczna, podlega prawu konieczności, zwanemu instynktem: *prawo wolności przysługuje więc tylko drugiej, duchowej czyli moralnej naturze człowieka.*

Nasuwa się teraz pytanie, jakie będą następstwa, gdy człowiek, który sam siebie nie stworzył, korzystając z nieograniczonej wolności duszy, zniewoli swoje ciało żyć nie podług prawa dyktowanego instynktom, lecz podług własnego upodobania, czyli samowoli. Otóż łatwo będzie je poznać po samym kształcie ciała. Zwierzęta niehodowane przez człowieka, które tylko własnemu instynktowi są posłuszne, wykazują tak idealną budowę ciała, że każdy osobnik jest jednocześnie doskonałym wzorem całego swego gatunku i typu. Ich członki spełniają wzorowo funkcje, do których zostały stworzone. Natomiast budowa ciała ludzkiego jest z reguły anormalna, i tylko nieliczne wyjątki zaledwie zbliżają się do ideału. Członki niektórych ludzi są nieraz zawadą w spełnianiu funkcji do których były powołane. Widoczny to dowód następstw samowoli.

Wszystkim też wiadomo, że zwierzęta żyjące na wolności jedzą tylko to, co im w przyrodzie zgotowano. Potrzebę jedzenia wskazuje im głód, jakość pokarmu, smak i powonienie. Człowiek korzystając z nieograniczonej wolności może tak zmysły swoje odmienić, że jeść będzie tylko dla zadowolenia smaku i powonienia, nie troszcząc się o głód. Zwyrodniały smak i powonienie *nie ostrzegą go nawet przed trucizną*. Jego organy trawienne, nie stworzone do takich pokarmów, przeobrażają się w prawdziwe laboratorjum chemiczne, produkujące kamienie, zniekształcają się, a nieraz całkiem zatracają zdolność spełniania swych funkcji. Człowiek od kolebki znieprawiony nie wie nawet, że bóle i najdziwaczniejsze choroby, to następstwa tego samowolnego jedzenia, które on uważa za normalne i nie pojmuje nawet, dlaczego post jest tu najskuteczniejszem lekarstwem.

Organa płciowe spełniają u wszystkich istot organicznych wyłącznie funkcje płodzenia potomstwa. U zwierząt posłusznych instynktowi zjawia się popęd płciowy tylko w czasie określonym przyrodą, a urodzenie potomstwa odbywa się bez bólu i jakichkolwiek komplikacyj. Człowiek postępując samowolnie może i tu tak funkcje odmienić, że zwyrodniały popęd płciowy nie zna żadnej pory, a rodzenie potomstwa następuje wśród niewysłowionych bólów i oznacza chorobę matki. Ekscesy, do jakich prowadzi zwyrodniały popęd są zbyt dobrze znane, aby je tu powtarzać.

W ten sposób zdołał człowiek doprowadzić do zwyrodnienia wszystkie zmysły i funkcje ciała, które przejawiać już odtąd mogło popędy pierwotnej naturze fizycznej nieznane. Aby tej sztuki dokazać, nie potrzebował człowiek znać ani prawa moralnego, ani ustaw, ani religji, ani nauki, zdolność tę bowiem od urodzenia daną posiadał każdy bez wyjątku człowiek pierwotny i posiada ją do dnia dzisiejszego. Jest tedy znieprawienie nieskazitelnej natury pierwotnej *dziełem samego człowieka*, spełnionem przez naszych przodków w bardzo dalekiej przeszłości i przekazanem całemu ich potomstwu w postaci jakby trzeciej natury t. j. *nieprawej natury fizycznej*. Bodźcem znieprawienia tej natury była dzika rozkosz, której i dziś niejeden poświęca całe swe życie. Ściśle naukową mają wartość słowa Starego Testamentu wyrzeczone przez Stwórcę do niewiasty: „z boleścią rodzić będziesz dziatki i pod mocą będziesz mężową" tudzież do Adama: „przeklęta będzie ziemia w dziele twoim: w pracach jeść z niej będziesz po wszystkie dni żywota twego. Ciernie i osty rodzić ci będzie a ziele będziesz jadł ziemię". Tak więc nie tylko znieprawienie natury ludzkiej, ale i *wszelkie znieprawienie świata organicznego pochodzi od człowieka*, bo tylko on jeden obdarzony był wolnością sprzeciwienia się prawom przyrody i inne stworzenia do tego zmuszał.

Gdy człowiek, od kolebki znieprawiony, natury swej tak strasznie okaleczonej nie poznaje, uważając ją błędnie za naturę zwierzęcą, „potop nieprawości ludzkich" musiał „wygładzić cały rodzaj ludzki", aby ocalała z tego kataklizmu moralnego i biologicznego ludzkość nauczyła się poznać, że znieprawioną naturę dziedziczy po swoich przodkach. Morzem krwi i łez niewinnie wylanych zdobyła następnie ludzkość poznanie prawdy, że wola ludzka, aby była twórczą i prawdziwie skuteczną, musi być ograniczoną i to nie dowolnie, ale przez niezłomne i powszechne prawo, które rządzi ładem wszechświata i wszelkiego stworzenia. Prawo to mogli poznać tylko ludzie niepospolici (zwani w historji biblijnej patrjarchami i prorokami), a poznawali je w naturze istot nieskażonych oraz w porywach wzniosłych ludzi, którzy pomimo skażonej natury *cech ludzkich nie zatracili*. Poznawszy to prawo, nauczyli jego zasad narody, którym przewodzili. Ile trudów kosztowała ta nauka, dowodzą tego dzieje narodu żydowskiego opisane w księgach mojżeszowych. Nie jest też dziełem przypadku, że najniesforniejszy na świecie naród, „mordujący swoje proroki" pozostawił po sobie najdoskonalej ujęte w dekalogu *prawo moralne*. Ponieważ to właśnie prawo, odkryte i okupione tyloma ofiarami, nie było ustanowione przez człowieka tylko przez samego Stwórcę, przez Rozum Stwórczy, rządzący ładem teleologicznym wszechświata, przeto uroczysta chwila, w której cały zebrany naród prawo to jednomyślnie uznał, nazwana została *przymierzem człowieka z Bogiem* i od tej dopiero chwili mógł się rozpocząć normalny bieg historji i prawdziwy postęp człowieka.

Rozpoczyna się zatem ten bieg dziejów od realizacji dobrobytu fizycznego, przez organizowanie wszystkich działów życia gospodarczego pod rządem teokratycznym i pod tym nieodzownym warunkiem, że we wszystkich tych dziełach ludzkich i we wszystkich zwyczajach człowieka *realizuje się prawo moralne ustanawiające ład wszechświata i ład społeczny*. Dopiero po takiem spełnieniu okresu pierwszego mógł człowiek *założyć państwo* i w moralnych zwyczajach ludów pierwotnych odkryć zasady całego prawa prywatnego i kodeks takiego prawa, które nie było wymysłem ani wynalazkiem, tylko prawdziwem odkryciem, stosować do poszczególnych przypadków, rozwijając tym sposobem *rozum praktyczny* i wznosząc się ponad poziom ludzi pierwotnych.

Dopiero po takiem spełnieniu drugiego okresu historycznego, któremu przodował naród rzymski i wysoka filozofja grecka, mógł człowiek poznawszy znaczenie prawa moralnego rozwinąć *uczucie religijne* według nauki Chrystusa, t. j. przeobrazić się wewnętrznie przez zrozumienie, że nosi on prawo moralne *w samym sobie*, co dało mu poznać wysoką godność człowieka i tkwiący w nim pierwiastek boski. I dopiero po takiem spełnieniu okresu trzeciego mógł człowiek rozwinąwszy swe władze poznawcze założyć systematyczną naukę, zdobywając *rozum spekulatywny*, który mu pozwolił przeczuć całą moc czystego rozumu.

Podany tu (wedle odkrycia Hoene-Wrońskiego), prawdziwy postęp dziejów, nie byłby się nigdy sprawił, gdyby narody dążące do postępu sprzeniewierzyły się kiedykolwiek prawu moralnemu, zatracając świadomość natury ułomnej człowieka. A chociaż w pochodzie dziejowym odstępstwo to historyk nieraz odkryje, to zawsze da się stwierdzić, że o ile odstępstwo upowszechniło się w danym narodzie, następstwem jego był *upadek znaczenia w świecie, a nawet zagłada państwa.*

Gdy w ten sposób została całkowicie wyjaśniona kwestja impulsu płciowego, pozostaje do wyjaśnienia jeszcze kwestja małżeństwa i uprawnienia państwa do przystosowywania instytucji małżeńskiej do swych własnych celów. Sprawa ta wyjaśni się należycie po zrozumieniu samej istoty małżeństwa.

Otóż sprawa *stworzenia osobników płci męskiej i żeńskiej* jest dziełem Stwórcy, a nie dziełem człowieka. Obserwując dobór płci u nieskażonych istot organicznych w przyrodzie stwierdzimy z łatwością, że każdy osobnik męski odnajduje bez trudu przeznaczonego sobie osobnika żeńskiego, w czasie, kiedy jego natura tego wymaga. Przysłowie „mąż i żona od Boga przeznaczona" zawiera całkowitą prawdę. Tak też rozstrzyga tę sprawę Chrystus, odsyłając pytających faryzeuszów do Starego Testamentu słowami: „Nie czytaliście, iż który stworzył człowieka od początku, mężczyznę i niewiastę stworzył je? Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się z żoną swoją, i będą dwoje w jednem ciele. A tak już nie są dwoje, ale jedno ciało. Co tedy Bóg złączył, niechaj człowiek nie rozłącza" (Mat. XIX 4, 5, 6). Wyjaśniając następnie „iż Mojżesz dla twardości serca waszego dopuścił wam opuszczać żony wasze, lecz od początku nie było tak" (Mat. XIX 8) przedstawił tu Chrystus wyraźnie różnicę pomiędzy naturą skażoną i nieskazitelną.

Sprowadza się zatem sprawa małżeńska do kwestji ustanowionej przez Stwórcę, a nie do kwestji dowolności ludzkiej. Tak też pojmowali tę sprawę ustawodawcy rzymscy określając małżeństwo: „Nuptiae sunt coniunctio feminae et maris societas totius vitae, divini et humani iuris comunicatio" (małżeństwo, to złączenie niewiasty i męża, spólność całego życia, pojednanie prawa boskiego i ludzkiego). Zdumiewająca jest zgodność tego określenia z objaśnieniem pisma świętego. Tak więc przyszli władcy świata, odkrywszy w zwyczajach ludzi pierwotnych małżeństwo, nie uznali za stosowne nadawać małżeństwu budowę odpowiadająca celom państwa rzymskiego. Na dowód że Rzymianie pojmowali tak samo całość prawa prywatnego, niech posłuży okoliczność, że na przełomie XVIII i XIX w. wszystkie cywilizowane państwa *chrześcijańskie* wprowadziły u siebie prywatne prawo rzymskie jako obowiązujące. Czy byłoby to możliwe, gdyby w tych przepisach uwzględniono nie powszechne prawo moralne, a tylko *egoistyczne dążenia narodu rzymskiego* lub tego, czy innego cesarza rzymskiego?

W świetle powyższych rozważań widzimy, że kwestja instytucji małżeńskiej może być słusznie rozwiązana tylko z punktu widzenia nieskażonej natury ludzkiej, co wyklucza raz na zawsze możliwość reformy samej istoty małżeństwa przez człowieka, a temsamem przez państwo lub kościół. W ostatecznej konkluzji dochodzi się do następujących wniosków jako jedynie możliwych:

Pierwsze i jedynie rozumne, zgodne z nieskażoną naturą ludzką i *prawdziwym postępem wiedzy*, rozwiązanie i wytłumaczenie istoty małżeństwa, mamy dane w piśmie Starego Zakonu potwierdzonem i wyjaśnionem przez ewengelję Chrystusa. Wszelkie odchylenie od takiego pojmowania małżeństwa umożliwiłoby legalizowanie związków nierządnych, co wpływałoby hamująco na postęp społeczeństwa. Natomiast próba dostosowania instytucji małżeńskiej do popędów skażonej natury ludzkiej jest jednoznaczna z usiłowaniem zepchnięcia społeczeństwa do okresu *przedpotopowego zdziczenia obyczajów*, byłaby zatem *przekreśleniem wszelkiego postępu*, jaki ludzkość w ciągu czterech tysięcy lat rzeczywiście dokonała.

Dobór małżeński musi być pozostawiony samym osobnikom zawierającym związek, gdyż tylko oni kierują się wniosłem uczuciem i świadomi swej skażonej natury, mogą odpowiedzieć zgodnie z prawdą na pytanie, czy łączy ich miłość prawdziwa, czy też inne względy uboczne lub zwykła pożądliwość skłoniły ich do zawarcia związku.

Akt urzędowy nie ustanawia, a tylko potwierdza zawarcie małżeństwa. Urząd niema prawa potwierdzenia odmówić, jeżeli przewidziane w ustawie przeszkody małżeństwa nie wykluczają.

Ani kościół, ani państwo nie mają mocy rozwiązania małżeństwa, które powstaje nie z ich woli i może być tylko przez nie uznane lub nieuznane. Instytucje te nie mają zatem prawa orzekać rozwiązania małżeństwa, są natomiast upoważnione orzeczeniem swem stwierdzić, że to, co było uważane za małżeństwo, nie istnieje, o ile zostaną dostarczone dowody, że w chwili zawarcia związku istniały przeszkody, które powstanie małżeństwa czyniły niemożliwem.

Wszystkie powyższe zasady zostały tak trafnie ujęte w kanonicznem prawie małżeńskiem kościoła rzymsko - katolickiego, że ze wszystkich ustaw, jakie dotąd w tym przedmiocie na ziemi się pojawiły, *ta jedna ustawa, oparta o gruntowną znajomość rzeczy, postępową nazywać się może.*

Dr. Tadeusz Rozwoda.

HOENE-WROŃSKI

Zadania filozofji absolutnej

(Wyjątek z „Prospectus de la Philosophie Absolue").

I. Filozofja absolutna winna, przedewszystkiem, założyć wśród ludzi PEWNOŚĆ NIEWZRUSZONĄ, która to pewność jeszcze nie istnieje.

II. Winna zatem odkryć *zasadę* rzeczy *absolutną*, z której *jednej* wypływa wszystka rzeczywistość.

III. Winna ponadto odsłonić *stworzenie wszechświata*, w jego początku, postępach i celach, wysnuwając całkowicie to stworzenie z owej zasady absolutnej wszelkiego istnienia.

IV. Winna nawet, wciąż się gruntując na tej niezachwianej zasadzie rzeczywistości, wykazać pozytywnie, w sposób najściślejszy, stworzenie się własne nietylko *Istoty — najwyższej*, czyli *Boga*, lecz nadto *samejże tej zasady absolutnej*, będącej w Bogu źródłem wysokiej jego rzeczywistości.

V. Winna tym sposobem odkryć w istocie aktu twórczego *prawo*, podług którego odbywa się koniecznie to wysokie wytwarzanie się samorzutne wszechświata; i winna przez to odsłonić ludziom *prawo tworzenia*, rodzące wszelką bez wyjątku rzeczywistość.

VI. Winna, przez to samo, być nietylko ponad *błędem*, którego zna ona źródła i przepaści, lecz owszem ponad samąż *prawdą*, którą ona jedna może *wytworzyć* i *ustalić* na tym świecie.

VII. Winna w ten sposób dowieść, że, bez najmniejszego wyjątku, wszystko, co ludzie rościli sobie *znać* pozytywnie jako prawdę, od czasów najzamierzchlejszych aż do dziś dnia, prawdą *nie jest*.

VIII. Winna zatem dowieść, wciąż w sposób najściślejszy, że wszystkie tradycje i doktryny mistyczne, zachowane w dawnych kastach religijnych, a odtwarzane we współczesnych stowarzyszeniach tajnych, jakoteż w bezliku doktryn okultystycznych, są jeno *szalbierstwami*, o ile roszczą sobie znajomość prawdy.

IX. Winna zresztą dowieść napewno, że przed epoką obecną, t. zn. przed spełnionym rozwojem, do jakiego człowiek dzisiaj doszedł, było mu niepodobieństwem, zupełnem niepodobieństwem, nietylko *znać* prawdę absolutną, lecz choćby *powziąć o niej pojęcie*.

X. Winna, w rzeczy samej, rozedrzeć nareszcie zasłonę stworzenia, by ukazać wyraźnie *przeznaczenia ludzkości*, oznajmiając jej w sposób nieomylny, że istnieją dwie rzeczy, stanowiące w gruncie jedną tylko, t. zn. *prawda i nieśmiertelność*, mogące być tylko dziełem człowieka własnem. — Bóg wszechmogący nie mógłby ich darować żadnej istocie, gdyż nieśmiertelność, mając za warunek znajomość prawdy, może, jak i ta ostatnia, być wytworzona tylko przez samąż istotę, która nią jest obdarzona.

XI. W tem tkwi bezsprzecznie najwyższa mądrość i najwyższa dobroć Stwórcy, że wytworzył istoty, które, *na jego wzór*, winny same dopełnić swego stworzenia. I to właśnie dało nam przeczuć Pismo Święte, mówiąc, że „Bóg stworzył człowieka na swój obraz". Wszelka inna wykładnia tych wyroczych słów Pisma byłaby nietylko niedorzeczna, lecz nadto śmieszna.

XII. Tak tedy, to samorzutne wytwarzanie prawdy przez człowieka, t. zn. *odkrycie absolutu*, które jedno może nietylko poręczyć, ale zwłaszcza wytworzyć nieśmiertelność istot rozumnych, jest aktem *własnego stwarzania się* człowieka, aktem, dla którego jednego wszechświat istnieje.

XIII. Poza tym kierunkiem absolutnym, wszystko jest *błędem* lub *mrokiem*.

XIV. Filozofja absolutna winna więc ukazać, jak dalece religja chrześcijańska jest *zgodna* z tym dostojnym celem stworzenia, jedynym godnym wielkości Boga.

XV. Może ona, w ten sposób, przez tę wzniosłą zgodność objawienia z prawdą absolutną, najściślej wykazać *boskie pochodzenie* chrześcijaństwa i jego *prawdziwe przeznaczenia* na ziemi.

XVI. Może zatem nieomylnie wykazać nieskończone przeznaczenia i jedyny *zbawienny kierunek* Kościoła chrześcijańskiego, a w szczególności katolickiego.

XVII. W tymże widoku rzeczonych celów stworzenia, filozofja absolutna winna również pokazać, o ile polityka, a w szczególności *polityka nowoczesna*, jest czy nie jest *zgodna* z temi dostojnemi celami, które *jedne* są godne rozważań mężów stanu.

XVIII. Może więc odsłonić nieuniknione warunki tej zgubnej *antynomji społecznej*, grożącej dziś zniszczeniem światu cywilizowanemu; i może napewno przewidzieć nawet epokę tego fatalnego zniszczenia, jeśli pozostawi się ludzkość jej własnemu nastawieniu obecnemu.

XIX. Co większa, filozofja absolutna, jedna tylko znając *przeznaczenia rodzaju ludzkiego*, może wskazać w sposób nieomylny *kierunek pozytywny*, jaki rządy winny obecnie nadać ludzkości, by zapobiec nieuchronnemu jej upadkowi.

XX. Wreszcie, znając *prawo tworzenia* wszelkiej rzeczywistości, filozofja absolutna jedna może *założyć* czyli *ustanowić nieodwołalnie nauki*, regulując podług tego dostojnego prawa różnorakie systematy rzeczywistości, stanowiące odnośne przedmioty nauk.

XXI. Winna tedy nadać im wszystkim ich *prawodawstwa absolutne*, podporządkowując je, każdą zosobna, jedynemu *prawu powszechnemu*, wynikającemu, w każdym poszczególnym systemacie naukowym, z bezpośredniego zastosowania samegoż prawa tworzenia,— jak to filozofja ta absolutna uczyniła już w stosunku do nauk matematycznych, nadając im ich prawo-najwyższe, z którego jednego (co *niedwuznacznie przyznał* Instytut Francuski) wypływa cała matematyka.

Tło zagadnienia polsko-niemieckiego

Jeżeliby zaś ktoś wyobrażał sobie, że zasada ta jest jednak wystarczająca dla wszystkich narodów, ponieważ umożliwia zorganizowanie wewnętrzne każdego poszczególnego narodu, to należałoby zapytać: na czem oprze się prawo porządkujące stosunki pomiędzy narodami? Jasnem jest, że dałoby się to zrobić jedynie na podstawie jakiejś powszechnie obowiązującej idei sprawiedliwości — jakiejś etyki bezwzględnej — a w każdym razie ponadnarodowej. Taka etyka nie da się oczywiście zbudować na egoizmie narodowym i niemoże być miarodajna dla człowieka, który całe swoje życie wewnętrzne podporządkował sprawie narodowej.

Niektórzy ludzie wierzą jeszcze, że przyroda oparła swoją ewolucję na „walce o byt" i t. p. i że narody podlegają temu samemu prawu. Wierzą oni, że postęp kulturalny ludzkości dokonuje się przez zwycięstwo silniejszych nad słabszymi. Trudno jest rozprawić się z tą doktryną w ramach obecnych rozważań; pragnę tylko wskazać, że walka o byt niema w sobie żadnej siły *twórczej* i jest tylko jednym z licznych objawów tej siły twórczej, która wywołuje ewolucję. Walka o byt usuwa fizycznie jedną zasadę organizującą, aby umożliwić rozwój innej zasadzie organizującej, ale *sama nie organizuje niczego*. Otóż, egoizm jednego narodu niemoże się nigdy stać zasadą organizującą inne narody, tylko tem prawem, że te narody zostały fizycznie w walce o byt pokonane; historja poucza nas na każdym kroku, że sprawa przedstawia się raczej przeciwnie, i nieraz bywa tak, że naród pokonany fizycznie, zwycięża ideowo.

Walka o byt sprowadza cały proces na teren przewagi fizycznej; a jeśli odwołuje się do sił psychicznych, to jednak o tyle tylko , o ile te siły psychiczne potrafią spotęgować siły fizyczne. Wobec tego walka o byt niemoże być nigdy ostatecznym regulatorem rozwoju psychicznego. Byłoby oczywistym nonsensem, gdyby fizycznej przemocy powierzono decyzję tam, gdzie chodzi o idee religijne, filozoficzne, naukowe, czy artystyczne. Dzisiaj nie uznajemy już walk religijnych i taksamo nie powinniśmy uznawać walk narodowych — jeżeli za istotę zasady narodowej uważamy przedewszystkiem pewne wartości kulturalne, a nie tylko wartości materjalne. Całą tę sprawę spróbujemy rozpatrzeć jeszcze z innego stanowiska.

Egoizm narodowy, jak każdy egoizm wogóle, jest siłą dośrodkową, a więc w najgłębszem swojem założeniu siłą jednoczącą. Bez egoizmu musiałaby się każda jednostka rozpłynąć w otoczeniu i niemożnaby być mowy o jakiemkolwiek organizowaniu. Ale z drugiej strony cały sens egoizmu polega na tem, że stwarza poszczególne jednostki, aby umożliwić ich wzajemne organizowanie. Oznacza to, że egoizm jest zasadą konieczną, zasadą twórczą, o ile znajduje swoje naturalne rozwiązanie w zasadzie wyższej, niejako przeciwnej, albo raczej, biegunowo z nią sprzężonej. Bez tego dopełnienia staje się egoizm zawsze w końcu czynnikiem destrukcyjnym.

Egoizm narodowy może tak długo spełniać rolę czynnika budującego, jak długo może się rozrastać jedność, objęta tym egoizmem. Tego rozrostu wymaga egoizm koniecznie, ze względu na aktywność, stanowiącą jego istotę; jest bowiem rzeczą jasną, że egoizm bierny nie da się wogóle pomyśleć. Zakres rozrastania się każdego egoizmu ma swoje naturalne granice. Gdy zatem egoizm rozbuduje już ową jedność, którą rządzi, do ostatecznych przyrodzonych jej granic, musi się siłą swej aktywności, przelać poza te granice i stara się opanować dziedziny przynależne do innych jedności, a przeto poddane innym egoizmom. Ale z tą chwilą staje poniekąd w sprzeczności sam ze sobą i wyrodnieje; zasada ściśle narodowa przeczy bowiem sama sobie, gdy zaczyna odgrywać rolę zasady ponadnarodowej. W związku z tem staje się taki egoizm narodowy ogniskiem konfliktów — ogniskiem sił rozkładowych.

Egoizm musi przelać się nazewnątrz. Ale zdrowy rozwój egoizmu polega na tem, że rozbudowując swoją wewnętrzną jedność i potęgując przez to swoją własną aktywność, zużywa ją równocześnie w *czynnej ofierze* na rzecz wyższej jedności. Zasada czynnej ofiary, dokonywana przez egoizm, wydaje się nam paradoksem, albo nawet poprostu nonsensem. Na takie paradoksy, czy nonsensy natrafiamy jednak zawsze, jeżeli patrzymy odważnie w rzeczywistość i nie naginamy jej do naszych uproszczonych koncepcyj myślowych.

Mięsień skupia w sobie siły i rozrasta się, ale równocześnie musi koniecznie te siły ofiarować na rzecz czegoś, co leży poza egoistyczną zasadą samego mięśnia. I właśnie przez tę radosną ofiarę mięsień zachowuje swoją aktywność i rozwija się w sposób zdrowy. Takie jest przyrodzone prawo każdego egoizmu. I nie chodzi o to, czy ono jest wygodne dla myślowego ujmowania, ale wyłącznie o to, czy ono odpowiada rzeczywistości. Myśli poznawcze nie są poto, aby korygować rzeczywistość, ale przeciwnie, rzeczywistość jest poto, aby korygować myśli poznawcze.

Gdziekolwiek spojrzymy, wszędzie możemy zobaczyć, że każdy egoizm wyrodnieje i staje się czynnikiem rozkładowym, jeśli aktywności swojej nie wyładuje w ofierze na rzecz zasady, wyniesionej ponad ten egoizm. Bez tej ofiary, która równocześnie jest wyzwoleniem, świat nie mógłby wogóle istnieć; bez tej ofiary, wszelka aktywność życiowa budować musi twory rakowate, które prowadzą nieuchronnie do samozagłady. I dlatego to wielka intuicja ludzkości, wyrażona w religji, uznała zasadę ofiary za źródło wszelkiej prawdziwej mądrości; a gdy rozpatrzymy gatunkowy instynkt zwierzęcy, to stwierdzimy, że i on również w swojem założeniu jest niejako instynktem ofiary. Egoizm rozwija się i organizuje życie emocjonalne człowieka, aby je skierować potem w radosnej ofierze ku najwyższym dążeniom ludzkości. Radosna ofiara jest jedynym wyzwoleniem każdego egoizmu z pęt, jakie sam sobie nakłada.

Jeżeli pod tym kątem widzenia spojrzymy na ewolucję jaką przebyły Niemcy, to musimy z podziwem patrzeć na ten naród. W wielowiekowym wysiłku rozbudował on w sobie potężne siły dośrodkowe i zdobył poczucie jaźniowe, jakiem może żaden naród poszczycić się niemoże. Wprawdzie Anglicy zdobyli pozornie większe napięcie dośrodkowe i wyrazili je w słowie „Ja" pisanem dużą literą — a także w budowie swojego imperjum — ale może właśnie dlatego egoizm ich uległ jakby przedwczesnemu skostnieniu, uzewnętrznieniu, czy zwyrodnieniu i nie rozbudował się wewnętrznie tak bujnie, jak w Niemczech. Filozofja i literatura niemiecka, reprezentowana przez takie jednostki jak Fichte, Hegel, Goethe, Schiller i t. p. stanowi dokument, świadczący o nieporównanej głębi wewnętrznego życia jaźniowego tego potężnego narodu. Im większe jest napięcie aktywnej jaźniowości, w tem większej ofierze musi ono znaleźć swoje rozwiązanie; im większa jest siła mięśnia, tem większą musi podjąć pracę, jeśli niema zwyrodnieć.

Tak więc Niemcy znalazły się po wojnie w położeniu najtrudniejszem. Potężne siły dośrodkowe muszą się wyładować — i jeżeli nie znajdą ujścia w twórczej ofierze, wyrodnieją w bezpłodnym egoizmie. Aktywność, która się nie wyrazi dodatnio, t. zn. w miłości, musi wyrazić się ujemnie, t. zn. w nienawiści.

Otóż, na skutek stopniowego zamulania się głębokich źródeł intuicyj ludzkości, o którem wspomniałem powyżej, załamywać się zaczęła linja rozwojowa Niemiec już przed wojną. Potężne siły aktywne, które tak bujnie wykrystalizowały w filozofji i literaturze niemieckiej, zostały zaprzęgnięte prze Bismarka w służbę szowinizmu. Ciasna ideologja pruska zasłoniła Niemcom owe głębokie idee i ideały, do jakich tak niedawno docierała ich myśl w szczytowych reprezentantach narodu. Przegrana wojna wyzwoliła negatywne poczucia i afekty, które gęstą mgłą przysłoniły do reszty to, co się tak promiennie rozświecało. Przyszła ogólna powojenna demoralizacja, przyszedł kryzys ekonomiczny — i Niemcy pogrążać się zaczęły w bezład życia emocjonalnego, w którem „nienawiść" do zwycięzców stanowiła motyw dominujący. Wyzwolone afekty a przedewszystkiem ta nienawiść zabiły zdolność jasnego myślenia — i stała się rzecz straszna: Naród myślicieli spaczył ową najwyższą swoją władzę i podporządkował ją rozbujałym, ślepym afektom.

Przez pewien czas chwiała się waga niemieckiej „psyche" pomiędzy myślą, a afektem. Mózgi urobione na materjalistycznej dyscyplinie naukowej, skłaniały się ku bolszewizmowi — serca przepojone nienawidzącym egoizmem, skłaniały się ku mściwemu szowinizmowi. Afekty zwyciężyły — i oto widzimy potężny naród, korzący się przed brutalną wolą człowieka o ciasnym mózgu i ciasnem sercu. Niemcy Fichtego, Hegla, Goethego, Schillera, zdezorjentowane przez zwycięstwo z roku 1870 i klęską z roku 1918, załamują się i odwracają się od swoich własnych proroków — odwracają się od tego, co stanowiło najgłębszą treść ducha narodu.

Jest to najstraszniejsza tragedja, jaką można sobie wyobrazić — i przerażenie ogarnąć musi każdego, kto rozumie ironję tego, co się tam dokonuje. Wielki naród wypiera się swojej najwyższej mądrości, i czyni to pod hasłem czystości rasy; w ten sposób sprowadza swoją zasadę rozwojową do poziomu ewolucji zwierzęcej. Wielki naród wyrzuca Żydów — a więc ten drugi wielki naród który podobną do pewnego stopnia tragedję przeżył przed 2000 lat.

Nie będę się starał odczytywać ten groźny hieroglif, jaki kreśli przeznaczenie załamując linję rozwojową wielkiego narodu — pragnąłem tylko wskazać ten fakt epokowy sam w sobie i zastanowić się, jak się do niego ustosunkować należy.

Jeżeli się wczujemy w ogrom tego nieszczęścia, to tem samem już nie możemy odnieść się do niego inaczej, jak właśnie do wielkiego nieszczęścia. Ponieważ cała Europa stanowi, pomimo swojego rozdarcia, jeden organizm, przeto nieszczęście to ogarnia właściwie cały nasz kontynent. Śmiertelna choroba opanowała jeden z najważniejszych członków Europy, a wobec tego niedość jest bronić siebie, trzeba się starać również, w miarę sił, ratować samych Niemców.

Karol Homolacs.

(c. d. n.).

Leon Chwistek—Demon Intelektu

IV). Polemika Chwistka z Ingardenem

Do poprzedniego artykułu wkradły się następujące fatalne dla sensu zawartych tam idei błędy. Oto w drugiej kolumnie cztery razy zamiast „wielowarstwowość" (termin prof. Ingardena), wydrukowano „wielowartościowość". Następnie zamiast słowa „spłyciarze" — nowo-lansowanego przezemnie pojęcia, oznaczającego ludzi spłycających wszelkie problemy, wydrukowano „spryciarze", niszcząc cały efekt tego pięknego wynalazku. Typowymi „spłyciarzami", mimo bezsprzecznych zasług są niestety u nas Boy i Słonimski, nie licząc oczywiście tabunów całych pomniejszych i zasług ich nie posiadających. Zwykle pisząc słowo to dodawałem ł, ład, Ładoga, łój) — widocznie tym razem zapomniałem.

W poprzednim numerze zamiast „$Boy^2 + (Boy + Kornel) + Kornel^2$" powinno być „$Boy^2 + (Boy \times Kornel) + Kornel^2$".

* * *

I jeszcze jedna wątpliwość: czy właśnie to, że Chwistek twierdzi, iż w pojęciach *mimo pomocy logistyki* nic się ściśle wyrazić nie da, nie implikuje pojęcia jakiejś „nad-idealnie" istniejącej niewyrażalnej w pojęciach treści, czy nie implikuje to swojego rodzaju podświadomej logicznej metafizyki, której się chciało uniknąć. Bo wymignięcie się przy pomocy znaczków i reguł operowania przez swoją sztuczną skromność jest podejrzane — implikuje kogoś, co operuje znaczkami i tworzy te reguły (znaczki tworzą się gdzieś same), implikuje w ten sposób całą ontologję i jej problemy. Otóż: jeśli się jest nominalistą, trzeba być realistą — pojęcia nie siedzą sobie w „świecie idei", tylko służą pewnym bydlętom, mającym t. zw. w popularnej „rzeczywistości" „rzeczywistość drukarską": maszyny do tworzenia znaczków. Husserla, w jego zamkniętym systemie idealizmu ontologicznego, mogą nie obchodzić takie kwestje: on, w sposób sztuczny deformujący rzeczywistość, ale jednolity, zdaje sprawę z tych problemów, jest konsekwentny. Ale taki relatywistyczny, sceptyczny, solipsystyczny, czy nawet w swoje własne chwilowe istnienie nie wierzący znaczkowiec, jest istotą wielce w świecie myśli podejrzaną.

Albo — albo: albo logistyka jest czemś dla filozofji i wtedy prawda *jest* osiągalna, albo nie. Ale wtedy sama logistyka traci wartość i staje się tylko sportem, rozwiązywaniem szarad, czy czemś podobnem. A zresztą czemu Chwistek swej łagodnej tolerancji, która wszelką bzdurę zdaje się uznawać, nie stosuje do samego Husserla i Ingardena? Tych autorów sądzi Chwistek z zaciętością człowieka, dla którego nie nastąpiło jeszcze „systematyczne uwzględnienie prawdy" i który w coś jednak wierzy: w możliwość osiągnięcia jakichś objektywnych wyników w sferze myśli filozoficznej, a nietylko w wartość notowania chwilowych, subjektywnych poglądów wrażeniowych, niesprawdzalnych co do swej wartości poznawczej. Jakkolwiek zgadzam się zasadniczo z nominalizmem, to jednak ta forma radykalna nominalizmu, doprowadzonego rzecby można do absurdu, pozwalająca odwartościować wszelkie wysiłki umysłowe (z wyjątkiem jakiejś hypereklektycznej wszech-systemologji, za którą zdaje się być Chwistek według ostatnich jego enuncjacji) jest dla mnie wprost durząca, jakby się wyraził Karol Szymanowski. Tem przykrzejsze to jest, że są to właśnie niby-konsekwencje z założenia, które uważam za część prawdy absolutnej. Oto do czego doprowadza słuszne założenie rozwijane przez sofistę, mającego na usługi doskonale wytresowany w celu niszczenia za wszelką cenę przeciwników, intelektualny aparat, w istocie swej bezpłodny, nie nadający się do żadnej twórczej pracy. Są to rzeczy niezmiernie ciekawe — daję tu tylko szkice i ogólne schematy — można by o tych właśnie problemach napisać tomy całe.

Zagadnienia sztuki.

Przechodząc do „zagadnień sztuki" Chwistek oczywiście nie może powiedzieć nic, ponieważ jako formista musiałby mówić coś o formie, a w ogólnych zarysach co było na ten temat do powiedzenia było wypowiedzianem przezemnie. Nie twierdzę, że jest to ostatnie słowo, ale że w każdym razie są to podstawy, na których, pomijając różnice co do podstaw filozoficznych, każdy system estetyki musiałby być budowany. Dlatego to Chwistek zaczyna w takich razach mówić o „wielości rzeczywistości", popełniając ten sam błąd, który zarzuca Ingardenowi, a mianowicie błąd przenoszenia zagadnień twórczości artystycznej na teren przeżywania, lub poznawania rzeczywistości, która bezpośrednio ze sztuką nie ma nic wspólnego, będąc tylko pośrednio surowym materjałem dla Czystej Formy. Zamiast udowodnić Ingardenowi czemu według niego poezje Jasieńskiego, czy Młodożeńca są „arcydziełami" (?), ogranicza się estetyk ten do gołosłownego zapewnienia, że tak jest w istocie i koniec. Tak jak kiedyś Lechoń dawał w drukowanem słowie, słowo honoru, że czyjeś tam poezje są dobre. Ale Lechoń był poetą, a nie estetykiem — jemu wolno było nie mieć określonego systemu pojęć estetycznych. Określenie sztuki jako „narkotyku", bez wyszczególnienia przynajmniej jego specyficznych właściwości, jest nic nie mówiącym frazesem. Może się sobie Chwistek upajać sztuką w jemu tylko właściwy i według niego nie dający się opisać sposób, ale nie powinien na tem tle powiększać i tak już beznadziejnego zamieszania pojęć w sferze estetyki, szukając w niej choćby czegoś więcej niż „zadowolenia estetycznego" — (czy termin ten był zdefinjowany?) czy „wzruszenia" (jakiego?). To co pisze Chwistek o sztuce (podobnie zresztą prawie jak o filozofji), nie różni się nic w swej nieokreśloności (w tym wypadku programowej nawet) od ględzenia pierwszego lepszego krytykona, który „lekkością stylu" (galijską koniecznie — prawdziwy „morbus gallicus"[1]) — czyż więcej nic nie ma godnego naśladowania w kulturze francuskiej? (i „dowcipem") już rzygać się chce na samą myśl o tych rzeczach, tak zdeprecjonowali te przyjemne w umiarkowanych dawkach istności nasi dowcipiarze) pokrywa brak wszelkiej pozytywnej teorji sztuki, a eklektyzmem—zupełną pustkę filozoficznej myśli. Nie chodzi bynajmniej o udowadnianie objektywne, że taki to a taki utwór literacki jest arcydziełem, a inny świństwem, bo objektywnego dowodu — chyba w granicach banału i selbstverständlichkajtów— sam Belzebub nie wymyśli, na mocy bezsprzecznie panującej w sferze sztuki subjektywności, która prowadzi do tego stanu rzeczy, że tylko niezmiernie ogólnikowo wartościowanie przeprowadzić można. Chodzi o całkiem co innego, a mianowicie o wytłomaczenie swoich subjektywnych przeżyć i wartościowań przy pomocy systemu jednoznacznych pojęć, który to system może być jeden i jedyny [jak np. mój], a zasadnicze jego pojęcia ściśle zdefinjowane np. w stosunku do malarstwa: 1) Czysta Forma, 2) Treści życiowe konieczne, ale nieistotne, z których pierwsze rozkłada się np. na pojęcia: a) kompozycji czyli konstrukcji, b) stosunków barwnych, c) ujęcia formy i d) napięć kierunkowych], a nie wykluczać zupełnie różnorodności odczuwań i ich ujęć; tego nic mogą zrozumieć nasi krytycy i teoretycy sztuki w żaden sposób. Przypuszczam, że Ingardenowi chodzi właśnie o stworzenie takiego systemu i dlatego to pieni się na niego Chwistek i dlatego nie wspomina zupełnie o mojej estetyce (tak zwany, szlachetny bardzo system „przemilczania", który Chwistek zna dobrze na własnej skórze). Co innego, że system Ingardena — na ile go znam (początki wymienionej książki: „Das literarische Kunstverk") — nie wydaje mi się również istotnym, ale, aby coś krytykować, trzeba mu coś przeciwstawić — a tego nie czyni Chwistek, zasłaniając się jedynie dowolnej interpretacji podlegającemi frazesami. Jeśli tak jak Chwistek postępują jakieś gryzipióry, nic nie umiejące — to można im to darować, ale jeśli takich metod używa renomowany mędrzec, profesor uniwersytetu i wszechświatowa znakomitość logistyczna, to należy go tępić z całą bezwzględnością[2]).

Nie będę na tem miejscu wdawał się w dyskusję z Chwistkiem, co do geometrji euklidesowej, jako opisu jednej ze stron dwoistości formy Istnienia; zaznaczę tylko, że przecież wszystkie geometrje nieeuklidesowe są koncepcjami idealnemi, pozwalającemi na prostsze — przy danych założeniach — opisywanie świata w obrębie poglądu fizykalnego, który przecież dla nikogo dziś już chyba (prócz jakichś pogrobowców naiwnego materjalizmu) nie ma pretensji do opisywania adekwatnego rzeczywistości (tej jednej, w której napewno żyjemy). Gdyby psychologizm był poglądem samowystarczalnym, nie implikującym wszystkich problemów ontologicznych, których chciał uniknąć, to pogląd fizykalny byłby mógł być przez niego kompletnie wchłoniętym; tak jednak nie jest, jak to już poprzednio w krytyce psychologizmu udowodniłem.

(c. d. n.). *S. I. Witkiewicz.*

---

[1]) Używając pogardliwego pojęcia „morbus gallicus" (czyli po polsku „francy") na oznaczenie pewnych niekorzystnych dla naszej umysłowości zjawisk, muszę zaznaczyć (uwaga ta stosuje się do kretynów i ludzi złej woli, czyli demonów), że nie jestem właśnie idjotą i nie mam zamiaru lekceważyć wogóle kultury francuskiej i jej ducha, jak to niektórzy czynią z kulturą niemiecką, wykorzystując dla swych osobistych małostkowych celów momenty szowinistyczne i operując zamiast prawdy (ich własnej i dążenia do niej) demagogją. Chodzi mi tylko o to, że francuzi prócz posiadania „dowcipu i lekkości" (pojęcia te zohydzone przez ich nadużycie będą kiedyś symbolami upadku naszej kultury intelektualnej, zarżniętej w zarodku przez dowcipkujących tandeciarzy intelektu), dokonali w różnych dziedzinach mnóstwo istotnych rzeczy. Nasi zaś dowcipiarze — biorąc tylko z francuskiej (literatury) kultury osławiony dowcip i „lekkość", a nie mając nic więcej do powiedzenia — dyskredytują u nas tę że francuską kulturę, podając się za jej rzeczników. Trzeba dodać, że francuska filozofja nie wydała w ostatnich dwóch stuleciach wybitnych myślicieli i że niemcy dokonali w tej dziedzinie rzeczy nieskończenie istotniejszych. Lekceważenie niemieckiej myśli tylko dlatego, że jest niemiecka i pozbawiona lekkości i dowcipu, jest co najmniej lekkomyślnością, jeśli nie głupotą wprost. Oczywiście dla ludzi, dla których filozofja nie jest najwyższą sferą twórczości ducha ludzkiego, która podlega zasadzie postępu, tylko bredzeniem dowolnem manjaków beznadziejnej bzdury o czemś zupełnie nie określonem, dla tych powtarzarzam słowa moje będą bez znaczenia. Ale właśnie to, że ludzie nawet względnie inteligentni tak myśleć ogólnie mogą, dowodzi, że zaszło u nas jakieś dzikie szalbierstwo myślowe, z którego niebezpieczeństwa nikt narazie sprawy sobie nie zdaje. Mam jednak wrażenie, że fala skretynienia przechodzi powoli razem z falą radja, kina, bridga, dancingu i „francy" w powyższym znaczeniu, mija już i coś zaczyna się już przejaśniać. Oby to było trwałe, bo naprawdę w społeczeństwie kretynów żyć trudno, a nawet całkiem poprostu technicznie choćby niemożna.

[2]) Jeśli mowa o tępieniu, to o ideowem, a nie życiowem — te rzeczy w naszych sferach literackich są stale pomieszane.

Genjusz i plotka

Odpowiadam pokrótce korespondentowi, zapytującemu, co sądzić o legendzie, według której Wyspiański pod postacią Genjusza miał na myśli — Przybyszewskiego[1]).

Nie potrzeba było świadectwa Kotarbińskiego. My wszyscy, którzy pamiętamy pierwsze przedstawienia Wyzwolenia, pamiętamy także, że podczas gdy Konrad miał maskę i strój Mickiewicza Dziadów — Genjusz *ucharakteryzowany był na posąg Mickiewicza*, nie statuę obecną ale pierwotny, później zmodyfikowany posąg rygielowski; tę rzeźbę, jak wiadomo z korespondencji, Wyspiański cenił i ocalić pragnął.

Bez tej nawet, wyraźnej i dyskusji nie podlegającej wskazówki Autora, kto Go znał choć trochę i tamte czasy, ubawić się tylko może przypuszczeniem, że Wyspiański, który jaką miarą mierzył Przybyszewskiego, pokazał w Weselu *w postaci Nosa*, tej podobiźnie całej przybyszewszczyzny — naraz przeciw temu pigmejowi za stosowne uznał zmobilizować aż Mickiewicza — Mickiewicza, którego w nadludzkie, boskie nieomal kształty wyolbrzymił w Legionie!.. Utrzymywać to, to imputować mu zniewagę Mickiewicza gorszą od tych, o które go już pomawiano; to dzieło przeznaczone ażeby wieki przetrwało, do poziomu ściągać „aktualnej" sztuczki krakowskiej — o tyle już wtedy nieaktualnej, że w r. 1903 przybyszewszczyzna — której wpływ zresztą poza grupką nieciekawych figur był żaden — była już tylko wspomnieniem.

Kto tak wysoko jak Wyspiański stawiał Mickiewicza, jednego tylko godnego przeciwstawić mu mógł antagonistę — jego samego[2]). I wystarcza przeczytać słowa Genjusza (Widmem pierwotnie nazywała się ta postać), by wiedzieć, że to wezwanie narodu: „byście, słowem walczący szermierze, do Boga podnieśli człowieka, śmierci przyjmując przymierze" i t. d. — nic nie ma wspólnego z seksualną mistyką Przybyszewskiego, a jest programem Mickiewicza: nie historycznego Mickiewicza oczywista, który naszą mękę krzyżową za już spełnioną uważał, ale *jako stające się dopiero Przeznaczenie pojętego* Mickiewicza Legionu. On to się (sc. VII) za Polskę i Słowian na krzyż i mękę ślubuje i on to, by się ze śmierci ciał Duch-Słowo narodził, dzieła zagłady dopełnia (sc. XII).

Nie żadną oczywista walką z „poezją grobów" jest rozdwojenie Mickiewicza na Konrada i Genjusza, ale upostaciowaniem w nim — w apriorystycznej konstrukcji rzeczywistej Historji — dwu dążeń, które Mickiewicz mniemał, że będą mogły być pogodzone, ale które Wyspiański *widzi*, że są niesprzymierzalne: dążenia do Polski żyjącej życiem takiem, jakiem żyją inne narody (Konrad Wallenrod i Konrad Dziadów przed widzeniem księdza Piotra), i dążenia do Polski, która ma Królestwo Boże na ziemię sprowadzić (Mickiewicz rzymskiego legjonu). I podobnie nie żadnym sądem nad Mickiewiczem było dostrzeżenie bankructwa jego demokratyczno-międzynarodowej ideologji (z Kursów czy Trybuny ludów), a tylko *przewidzeniem* prawdy, na którą dziś wszędzie w Europie patrzymy. (Jeśli o praktyczną lekcję idzie Wyzwolenia, to ogólnie biorąc leży ona na linji artykułu o „mesjanizmie państwowym" Kolbuszewskiego — jak praktyczna po r. 1918 lekcja Wesela leżała na linji książki Kotowicza). Niewątpliwie jest zagadka Genjusza w teatrze Wyspiańskiego jedną z najbardziej otchłannych — „i nie wiem li to Szatan czy Bóg", mówi o nim jedna z figur trzeciego aktu[3]) — a teatr jego wogóle... rzeczą tego rodzaju, że się nim lepiej nie zajmować, chyba że się inaczej nie może; nie oddaje się w każdym razie przysługi nikomu, wprowadzając w miejsce jego zagadnień — plotki. Ta, której autor „Klątwy legendy" w jaknajlepszych intencjach tyle mozołu poświęcił, nie ma nawet w anegdotycznej rzeczywistości najmniejszego oparcia. Jaki był taki był Przybyszewski (a w oczach Wyspiańskiego mógł być tylko utalentowanym łajdaczyną), ale w skali dzieł i hierarchji duchów nieco się orjentował; i nikt bardziej od niego nie byłby zdumiony wiadomością, że to on już za życia — w gigantyczne widmo urósł Genjusza Wyzwolenia[4]).

A. Ł. C.

---

[1]) Porówn. M. Waligóra: „Wyzwolenie Wyzwolenia", Kraków 1929, i „Klątwa legendy", Warszawa—Sambor 1933.

[2]) Że sprawa Konrad contra Genjusz sprawą jest Mickiewicz contra Mickiewicz, wykazałem w r. 1922. Źródło przemilczając, przyjmują to i błędnie w swych monografjach rozwijają Kolbuszewski i Barabasz.

[3]) Tylko zewnętrznie, jako upostaciowanie politycznego romantyzmu (w przeciwieństwie do realizmu Konrada), utożsamiać można Genjusza z Chochołem; w istocie swej, jako upostaciowanie *Posłannictwa*, nie wykazuje on pierwiastków szatańskich i — porówn. rozmowę z maską siódmą — wyraża tylko konieczność.

[4]) Porówn. co do genezy tej postaci artykuły w n-rach 23, 24 i 25 Zetu. Pomimo teatralnego wypędzenia Genjusza, akcją Wyzwolenia wybiega w *to samo*, co akcja Legionu: tam „czyn-ogień" Mickiewicza, podpalenie łodzi, — tu orestesowy czyn Konrada strącającego w grób róg złoty, skąd „widma trwóg" wstaną, Erynje.

Przegląd prasy

Niewidzialni władcy świata.

Wnikliwe i złowróżbnie brzmiące uwagi o istocie kryzysu współczesnego zamieściła „Prawda" z dn. 17 września 1933. Autor ich, p. Adolf Kliszewicz, w art. p. t. „Czy procent od kapitału jest rzeczą słuszną?", stawia zasadnicze pytanie, czy pieniądz sam w sobie posiada zdolność „odrzucania odsetek", t. zn. czy powinien on zawsze dawać procenty, niezależnie od tego, czy spełnia on rolę aktywną, czy pasywną. Odpowiedź brzmi negatywnie. „Pieniądz, kapitał ruchomy, posiada znaczenie wyłącznie *środka wymiany i organizacji*, nie jest tedy sam przez się *żadnem rzeczywistem dobrem*". Toteż w średniowieczu, gdy pieniądz nie odgrywał jeszcze roli organizacyjnej, pobieranie procentów uważane było przez Kościół za czyn niemoralny, niezgodny z prawem Bożem. Dopiero w czasach nowożytnych, przy niebywałej ruchliwości i aktywności pieniądza, oraz przy rozbudowanym systemie kredytowym odrzucanie odsetek stało się dogmatem życia gospodarczego.

Szkodliwość, a nawet zgubność tej fikcji nie ujawniała się dopóki kapitał ruchomy odgrywał naprawdę rolę organizacyjną. Ale okres ten już się skończył i „przyrost kapitału ruchomego przedstawia się obecnie w postaci narastających w potworny sposób wierzytelności, obciążających w całym świecie wszystkie warstwy ludności".

„W rękach wszystkich ludzi *znika, topnieje ich masa majątkowa*, która w jakiś niepojęty sposób przestaje dawać normalny dochód, przestaje dawać przy największych wysiłkach możność normalnej egzystencji. A dotyczy to w pierwszym rzędzie *klasy rolniczej*...". „W obecnej sytuacji światowej rolnictwu indywidualnemu grozi zupełny upadek, a w związku z tem zaczynają powoli odkrywać się plany kapitału ruchomego, *zniszczenia całego dotychczasowego, indywidualnego stanu posiadania i przeobrażenia wszystkich rolników w robotników fabryk zboża*".

„Co się stało w Rosji drogą rewolucyjną, to samo ma się dokonać w reszcie świata drogą *ewolucyjną*, pod płaszczykiem użyteczności społecznej, w imię rzekomego dobra państwa, jako parawanu narazie, po odrzuceniu którego państwo zidentyfikuje się z nową władczą kastą, która po wywłaszczeniu wszystkich wywierać będzie absolutne władztwo nad masą ludności, zamienionej niejako w helotów. By zaś przyśpieszyć ten proces ewolucji, urządzi się w odpowiednim, prawdopodobnie niedalekim już czasie, *nową rzeź międzynarodową*, która dokona ostatecznej już niwelacji zdezorjentowanych i pozbawionych wszelkiej odporności mas ludności europejskiej..."

„Podstawowym środkiem, prowadzącym do tego celu, jest kredyt, udzielany już oddawna manu larga na wszystkie strony. Szatański wymysł rozmaitych surogatów pieniądza pozwolił rozszerzać operacje kredytowe do absurdu..."

„Już w XIX wieku zaczęła się prawdziwa orgja pożyczek. Pożyczały państwa, gminy, jednostki prawne, jednostki fizyczne, a po wojnie światowej same długi państwowe zaczęły sięgać setek miljardów... A przecież społeczeństwa europejskie i amerykańskie bez niczyjej pomocy, same, *własnymi mózgami i własnemi rękoma tworzyły wszystkie dobra materjalne*, wznosiły gmachy, budowały koleje, parowce, porty, fabryki, kopalnie i t. d., a w rezultacie państwa i społeczeństwa *stały się czyimiś wieczystymi, niewypłacalnymi wprost dłużnikami*".

Wszystko to „grozi całkowitem załamaniem się ustroju społecznego, opartego na indywidualnem prawie własności". Pieniądz spowodował możność rozszerzenia kredytu ad absurdum. „Druga zgubna strona pieniądza papierowego, to stworzenie możliwości inflacji, możliwości legalnego niszczenia środków wymiany w rękach najszerszych warstw społeczeństwa"...

„Dodajmy do tego jeszcze spekulację i grę giełdową, zjawiska zupełnie nieznane w minionych epokach. Posiadają one wprost cechy *ulegalizowanego rozboju*, który stwarza możność zupełnego, a łatwego wysysania społeczeństw nieodpornych i zwiększania wierzytelności do potwornych rozmiarów". (Warto zwrócić uwagę, że o ile propaganda socjalistyczna uderzała nieubłaganie w przemysł, w drobną burżuazję, we własność indywidualną, o tyle oszczędzała zawsze giełdę i spekulację, tego najstraszliwszego pasożyta, jakby *rozmyślnie załajając* przed oczami mas te twierdze niewidzialnego wampira — przyp. nasz).

Jako przykład, do czego prowadzi ta ponura gra zakulisowa, ukazuje autor straszną katastrofę i nędzę najbogatszego doniedawna społeczeństwa świata, Ameryki, gdzie istotnie zainscenizowano orgję spekulacji i pożyczek, zadłużając ludzi astronomicznemi cyframi na dziesiątki lat naprzód.

Sapienti sat. Czy tu potrzebne komentarze? Czy odmienność metod, stosowanych na Wschodzie (w sowietach) i na Zachodzie, może omylić kogo, prócz głupców i ślepych?

„Szkice" Emersona

Ralf Waldo Emerson: Szkice. Przeł. Andrzej Tretiak. Przedmowa Artura Górskiego. Instytut Literacki. Warszawa 1933. Str. 380.

O książce tej pisać trudno. Na każdej stronie spotykamy wiele punktów wyjścia, ale linje, wybiegające z nich, urywają się nie dochodząc do mety. Emerson nie filozofuje. Twierdzę tak nie dlatego, że proces jego myślenia jest swobodny, nieusystematyzowany, bo prawdziwa filozofja zaczyna się tam, gdzie myśl wyzwala się z formy logicznej, przez to że sama ją tworzy, posługuje się nią jako narzędziem, nie dając się uwikłać w jej bezwład. Ale myślenie transcendentalne jest trybem syntetycznym, zdążaniem ku jedności poprzez wielość, samorzutnem zakładaniem się celowości i ładu. Nieład wewnętrzny emersonowskich essay'ów nie jest nawet usprawiedliwiony chwiejnością estetyczną, tą pełną uroku vagherrą, poprzez którą prześwituje spiżowa konstrukcja, wsparta na samej sobie.

Emerson przyznaje się sam do tej słabości, skoro mówi o swoich myślach: „Ja je proszę i błagam, żeby się chciały formować; ale one nie chcą przybiegać parami, ani w ciągu, według żadnego kierowniczego systemu". Uznaje wyższość metody. „Ale to dane tylko wielkim..., Czego nam brak, to ducha ciągłości". Wadę tę uwypukla Artur Górski w swej doskonałej przedmowie, pogłębiającej problemy i poddającej emersonowski punkt widzenia krytyce mądrej i przenikliwej.

Podług Tretiaka, jego przekład „Szkiców" miał poprzedniczkę w Z. Zielewiczównie (1910 r.), która uwzględniła jednakowoż tylko sześć szkiców z dwudziestu zawartych w oryginale. Przekład Tretiaka zawiera piętnaście: zalety tego przekładu podkreślam odrazu na wstępie, choć tłómacz usprawiedliwia się skromnie, że nierówność i mglistość stylu książki spowodowała nieuchronne niedomagania.

Gdybym chciał przejść choćby pobieżnie tylko zagadnienia, poruszone w tych essayach i podjąć polemikę z ich autorem, musiałbym rozdąć tę notatkę recenzyjną do objętości dziesięciokrotnej. Emerson przedziera się przez gąszcz refleksyj, rzuca się skokami naprzód, kołuje i nawraca, nie doprowadza myśli do końca, upraszcza częstokroć sprawy skomplikowane, a rozwleka po literacku inne, prostsze. Dlatego radzę czytelnikowi tej książki zapoznać się naprzód z przedmową, która obrysowuje kontury tej ciekawej umysłowości, rzuca ją na tło epoki, następnie ogarnia w całokształcie jej dzieło, segreguje i rozbija na grupy to mrowisko myśli niepowiązanych, ukazując cechy charakterystyczne psychiki autora i jego postawy wobec rzeczywistości. Wnioski jego i uwagi krytyczne są w przeważnej mierze słuszne, tu i ówdzie tylko nasuwając zastrzeżenia.

Emerson ma w sobie anioła skutego z szatanem, jak Lelum-Polelum. Apoteozuje on automiczną wolę twórczą, głosząc fichteański prymat rozumu praktycznego, a z drugiej strony jest wyznawcą całkowitej amoralności. Antynomja niepokojąca. Czem ją tłómaczyć? Tem chyba, że Emerson był dzieckiem Ameryki półn., tego lądu, który nienadarmo zwie się Nowym Światem, bo jako potencjał dziejowy jest on już antycypacją przyszłej ludzkości, *woli i czynu:* ale ta naturalna postawa przyszłości, dzisiaj jest jeszcze w powijakach dzikiego, przed-społecznego indywidualizmu i pragmatyzmu empirycznego. Myślenie transcendentalne nie wysublimowało się tu jeszcze ze zwykłej prężności intelektualnej, pozbawionej jeszcze jakiejkolwiek dyscypliny, zaś problematy rzeczywistości absolutnej grzezną wciąż w emocjonalnym mistycyzmie. Stąd ta antynomja między postulowaną *wolnością*, a ślepą, nieuszlachetnioną naturą. Stąd ta zasadnicza sprzeczność wewnętrzna, pokrywana lekceważeniem konsekwencji i jednolitości wewnętrznej, jako czynnika rzekomo hamującego rozwój indywiduum. Stąd autonomizm egotyczny, fikcyjny, niechrześcijański, — tak bardzo daleki od autonomji posłanniczej filozofów polskich, a nawet niemieckich. Stąd wreszcie, obok wzniosłych porywów ducha, zakładających genjalnemi rzutami myśli, problematy metafizyczne najwyższej klasy — ustawiczne, rażące błędy, które jakotako rozbudzonej rozwadze transcendentalnej odrazu rzucają się w oczy.

Do podstawowych błędów w światopoglądzie Emersona, zaliczam:

a) nierealność zła, b) brak równowagi między indywidualnością a powszechnością, c) wyobcowanie się z życia przy rzekomej affirmacji życia, d) bierność w poddawaniu się „strumieniowi" rzeczywistości absolutnej, e) samobójczy, aspołeczny indywidualizm, f) błędne pojmowanie natury, jako bezpośredniego zjawu Absolutu, co prowadzi do ewolucyjnego panteizmu i do przyznawania cechy moralnej kosmosowi fizycznemu, g) a-historyczność, połączona z nieuczciwym stosunkiem jednostki do trudu dziejowego ludzkości.

Kwestję nierealności zła uważam tu za najważniejszą. Czem innem jest *prawo wyrównania*, owa wzniosła przyczynowość moralna, o której mówi Emerson w najświetniejszym rozdziale „Szkiców" — czem innem zaś antynomja wieczysta zła i dobra. Prawdą jest, że zło unicestwia samo siebie, ale odtwarza się ono wiecznie w tem samo-unicestwianiu, gdyż jest rzeczywiste w sposób absolutny, jako fatalna kreacja istot nieśmiertelnych, świadomie wiodących świat ku nicości. Gdyby przyjąć tezę Emersona o produkowaniu zła z głupoty i niewiadomości, że dobro jest wszechpotęgą, i że nie wolno brać, nic wzamian nie dając — doszlibyśmy do przewrotnego pojęcia samej istoty Dobra, jako siły *koniecznej*, jak wieczne perpetuum mobile. Tymczasem Dobro jest Wolnością i potęga jego polega na konstruktywności samorzutnej, a nie na mechanizmie karzącym, istotnie zresztą zawartym w przyczynowości moralnej.

A-społeczność Emersona jest negacją ludzkości, jako problematu kosmicznego, jako zbiorowego obowiązku dusz wobec samych siebie. Ludzkość, jako wszechorganizm twórczy, jako najwyższa powinność Absolutu (który zresztą sam jest WOLNĄ POWINNOŚCIĄ), przeziera wyraźnie przez chrześcijaństwo: ale Emerson nie rozumie chrześcijaństwa, co trafnie i głęboko obnaża Górski. Jest to bardzo dziwne u autora „Nad-duszy" (jeden ze szkiców), dostrzegającego związek wewnętrznej jaźni indywidualnej z wszechjaźnią świata. Chyba, że tę wszech-jaźń pojmuje on panteistycznie, a nie jako unję mnóstwa współistniejących jaźni („świętych obcowanie").

Ta neutralność Emersona wobec wspólnoty społecznej, to istne koczownictwo historyczne, brak umiejscowienia w czasie i przestrzeni, brak jakiegokolwiek poczucia spójni obowiązków, choćby tylko w skali narodowej, jeżeli już nie wszechludzkiej. Grozi to niebezpieczeństwem fikcyjnego królowania w sferze nieskonfrontowanej z rzeczywistością, co słusznie zauważa Górski. Bez przedzierania się przez opór duch niema sprawdzianu stopnia swoich osiągnięć, swojej siły. Trzeba umieć wejść w świat i udźwignąć go na sobie, przeważyć, przezwyciężyć. Inaczej przyjdzie anemja twórcza, niemoc, maskująca się przed samą sobą teatralnemi dekoracjami pychy.

Jest w tem wszystkiem pewien spekulatywny estetyzm. Emerson nie czuje się odpowiedzialny za świat, w jakiż więc sposób chce go sobie przyswoić? Tylko *stworzone i wywalczone* należy do nas. Jest to dogmat moralny. Ale Emerson nie rozumie tragizmu walki o własne Ja, o boskość w człowieku. Chciałby przeskoczyć lekko przez wszystkie przeszkody, umieścić się (jak?!) w Absolucie. A przecież Absolut nie udzieli nam się inaczej, jak w akcie samo-stwórczym naszej woli.

Gdy się rozważa te poszczególne zagadnienia, budzą się niezliczone zastrzeżenia. Ale właśnie w tej sile pobudzającej leży wartość pism Emersona. Raz po raz napotykamy w nich myśl olśniewającą, samodzielną, niespodziewaną. Inteligencja niweluje fatalizm, wolność pracuje pod powłoką konieczności — oto jego myśl i wiara. „Myśl rozpuszcza kosmos materjalny, wznosząc ducha w sferę, gdzie wszystko jest plastyczne". Świat jest ciągłą kreacją. Człowiek graniczy z Bóstwem, jest jego widzialną fasadą. Jaźń jest wszech-potencjalna, ma w sobie bezgraniczność możliwości. „Ziemia jest w oczach Bóstwa przezroczystem prawem".

Ta śmiałość spekulatywna sprawia, że książka Emersona wprowadza nas w dziedzinę transcendencji bardzo wysokiego rzędu, choć sama nie daje nam pokarmu, zdolnego nasycić głód rozstrzygnięć. Myśl nasza potrąca tu o obce wytwory psychiczne, ale wraca jak bumerang do samej siebie — „sama sobie świadkiem i przystanią".

Jeszcze jedna uwaga na zakończenie. Emerson — jak tylu innych — nie umie uporać się z *mistycyzmem*, mieszając wciąż tę paraliżującą kontemplatywność z twórczemi aktami jaźni. Ta sprawa musi być kiedyś obszernie oświetlona. Nonsensem jest wymawiać jednym tchem nazwiska Sokratesa i Platona — oraz Boehmego i Swedenborga, jak to czyni Emerson. Mistycyzm jest tem, co w nas zabija Absolut — zaś myśl i wola tem, co go w nas *tworzy*.

br. bor.

Wśród nowych książek

Zagadnieniu czasu i przestrzeni poświęcona jest książka prof. E. Borela p. t. „Zeit und Raune von Euklid bis Einstein" (Stuttgart).

Jerzy Duhamel, wydał nową książkę p. t. „L'Humaniste et l'Automate" (Paryż, nakł. P. Hartmanna). Praca składa się z 4 części: L'Humaniste et l'Automate — Misère du Cinéma — san douleur — i Décadence de l'Eternité.

Historję książki od czasów najdawniejszych po dziś dzień obrazuje praca Evenda Dahl p. t. „Histoire du livre l'antiquité à nos jours" (Paryż, Lamarre).

Daniel Reps wydał u Flammariona w Paryżu tom p. t. „Péguy".

Pracę o Pascalu wydał André Dacour w Paryżu. Tytuł: „Pascal et notre temps".

Ilustrowaną Historję filozofji w 2 tomach wydał w Grazu prof. A. Michelitsch, znany tomista, autor szeregu prac z dziedziny filozofji, np. ogólnej historji religji, tomizmu i jego wpływów i t. d. Ostatnie jego dzieło jest ujęte pod kątem widzenia filozofji Tomasza Akwinaty.

Kryzysowi niemieckiej demokracji poświęcona jest praca prof. Krausa z Princeton U. S. A. Praca obejmuje czas od roku 1871 (nadanie konstytucji) po rok 1932, który uważany jest przez autora za punkt zwrotny w dziejach umysłowości niemieckiej.

Jules Romains wydał książkę, poświęconą zagadnieniom współczesnej cywilizacji („Problèmes européens", Paris, Flammarion). Znany pisarz zajmuje się w swem studjum zagadnieniami wojny światowej, maksizmem, hitleryzmem i wielu innemi palącemi kwestjami.

„Bibliothèque du monde slave" w Paryżu rozpoczęła wydawnictwo wielkiej historji Rosji. Ukazał się tom I — obejmujący dzieje Piotra Wielkiego.

Augusta Comte'a „Die Soziologie" ukazała się w Lipsku, w opracowaniu dr. F. Blaschke.

Monografję Brahmsa wydał w Londynie W. Murdoch.

Dużą pracę o współczesnych prądach filozoficznych we Francji wydał (u Alcana w Paryżu) J. Benrubi. Praca ta, nagrodzona przez „Académie des sciences morales et politiques" w Paryżu — usiłuje zobrazować całkowity stan obecny myśli filozoficznej we Francji. Zawiera trzy części: pierwsza, poświęcona empirycznemu pozytywizmowi, druga krytycznemu idealizmowi, trzecia metafizycznemu i spirytualistycznemu pozytywizmowi.

Dramatowi w kościele średniowiecznym poświęcone jest 2-tomowe dzieło K. Younga, wydane przez Uniwersytet w Oksfordzie.

Drugi tom Historji łacińskiej literatury chrześcijańskiej p. t. „La letteratura dei scoli V e VI da Agostino a Gregorio Magno". (1124 stron) ukazał się w Medjolanie nakładem Società Eidtrice Internazionale.

Biografję Iwana Groźnego wydał St. Graham w Paryżu u Payota.

Praca o Schellingu pióra Ol. Jankelewitscha ukazała się u Alcana. Tytuł: „L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling".

Nakładem Koła polsko-jugosłowiańskiego (Skoplje Jugosławja) ukazała się „Historja Polski" pióra Al. Jelaczicza.

Bolesława Prusa „Faraon" został przetłumaczony na język słoweński przez F Koblara.

Fedor Gladkow, autor „Cementu" napisał nową powieść pt. „Energja".

Pięćdziesięcioleciu Narodowego Teatru w Pradze poświęcone jest ogromne, czterotomowe (około 1900 stron) dzieło zbiorowe, które ukazało się nakładem Girgala w Pradze. „Dejiny Nàrodniho Divadla", zawierają historję tej największej sceny czechosłowackiej, od chwili jej założenia. Autorami tej pracy są: Jan Bartosz, Antonin Matejczek, Ol. Fischer, Zdenek Nejedly i V. Tille. We wstępie znany krytyk F. X. Szalda obrazuje prądy umysłowe i ideowe panujące w tym okresie czasu.

Kronika

Biografja znanego kompozytora czeskiego, Dworzaka, pióra Otokara Szourka ukazała się nakładem Hudebni Matice w Pradze. Czterotomowa ta praca nosi tytuł „Život a dilo Antonina Dvorzaka".

Listy Czechowa do jego żony, artystki teatru moskiewskiego, O. L. Knipper, ukazały się w Moskwie. Listów jest około 1000, z tego połowa to listy żony Czechowa — i są zebrane w trzech pokaźnych tomach.

Rozwojowi „technokracji" i jej znaczenia dla współczesnych stosunków ekonomicznych poświęcona jest książka dr. J. Wernera. Tytuł: „Wissenschaft und Technokratie" (Wiedeń — M. Rohrer).

Dramat o Jerzym z Podjebradu napisał Rudolf Medek. Wystawi tę sztukę teatr praski.

Tristan Bernard napisał nową sztukę p. t. „Bloch aus Chicago". Wystawi ją teatr de la Madelaine w Paryżu.

Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne w Krakowie wydało pracę F. Felhorskiej i S. M. Studenckiego p. t. „Plany i marzenia młodzieży o przyszłości. Studjum psychologiczne na podstawie ankiety Józefy Joteyko w sprawie wyboru zawodu".

Nowa powieść Remarque'a ma tytuł „Żołnierze życia".

Przełożono ostatnio w Sowietach z „burżuazyjnej" literatury — Byrona, Apulejusa, Hamsuna, Jules Romains'a, H. Taina (Filozofję sztuki), Leonarda da Vinci (Rozprawę o malarstwie).

Zbiorowe wydanie rękopisów Liszta (listy i dziennik) rozpoczęte w r. 1925 — wreszcie ukazało się w komplecie ośmiu tomów.

Monografję Edwarda Abramowskiego, znanego filozofa i teoretyka socjalizmu wydał Konstanty Krzeczkowski nakładem Instytutu Naukowego w Warszawie.

Giovanni Gentile opublikował nową pracę (Treves, Medjolan) p. t. „Introduzione alla filosofia".

Prof. Tadeusz Zieliński wydaje, jako dalszy ciąg obszernego dzieła „Religja starożytnego świata", dwa tomy „Religji Rzymu".

Poeta czeski V. Nezval wydał powieść p. t. „Vejce v vejci".

„Wiara Marcina Lutra a Państwo" — pod tym tytułem wydał książkę Hans E. Friedrich w Societäts-Verlag we Frankfurcie.

Ukraiński kwartalnik p. t. „My" — zaczął wychodzić w Warszawie. W skład redakcji wchodzą m. in. Bohdan Łepkij, M. Rudnickij, E. Małaniuk.

Sprostowanie

W nrze 12-tym, przy artykule „Brno literackie" (w dziale „Świat słowiański") opuszczono przez przeoczenie nazwisko jego autora, Rajmunda Habziny.

Adres redakcji i administracji w dalszym ciągu brzmi:

Jerzy Braun, Krosno.

Rafinerja nafty.

REDAKCJA: Warszawa — Jerzy Braun, Dobra 59, I p. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Dobra 59, I p. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „BLUSZCZ", Warszawa, Solec 87.